יעקב קלצקין

אנתולוגיה של הפלוסופיה העברית

אשכל

אשכול

בית־דפוסו של זיגפריד שלם ברלין־שנברג

יעקב קלצקין

אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית

יעקב קלצקין

אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית

בשלשה כרכים

אוצר המונחים הפלוסופיים של הספרות העברית בכל תקופותיה׳ שבדפוס וגם שבכתבי־יד / מבחר הפלוסופיה העברית וגם הערבית שבתרגומים העברים

הוצאת „אשכול"

כרך ראשון

Anthologia shel ha-philosophia ha-Ivrit.

אנתולוגיה של הפלוסופיה העברית

והפלוסופיה הערבית בתרגומיה העברים
(שבדפוס ומקצתן שבכתבי־יד)

בצרוף באורים, הערות ותרגומי שמות

Klatzkin, J.

ברלין / תרפ"ו

* * *

ספר זה מכוון לשתי פנות של ספרותנו הפלוסופית, לפנת תורתה ועקריה ולפנת לשונה וסגנונה המיוחד לה. בקשתי לברור מתוכה פרקים וקטעי פרקים, שיש בהם משום דמות ודוגמה הן של התוכן והן של הצורה; אבל פעמים לא מצאתי בספריה ומאמריה אותו זווג רצוי ואנוס הייתי לצדד ולבחור בהם, אם בהטיה יתרה כלפי צד המחשבה וערכה העיוני ואם כלפי צד ההבעה וערכה המלולי. על כן יש והכוון הלשוני־הסגנוני של אנתולוגיה זו מטביע את חותמו על כמה וכמה דברים אף כשאין התוכן משביח על ידו, ביחוד כשמאמר אחד הולך ונשנה בתרגומיו השונים (כגון: מורה נבוכים, בתרגומי אלחריזי, תבון וגם מנחם לעפין; באור מלות ההגיון, בתרגומי ר"מ אבן תבון ואחיטוב הרופא; העגולות הרעיוניות, בתרגומי ר"מ אבן תבון ואבן מוטוט).

ספר זה כרוך רובו ככולו בספר הבא אחריו: באוצר המונחים הפלוסופיים שבספרותנו (בדפוס ובכתבי־יד); שניהם מצטרפים לחטיבה אחת ויוצאים לידי שמוש אחד. אולם מתוך שסבות חיצוניות מעכבות ומאחרות את פרסומו של הספר השני במלואו, ראיתי לי צורך לצרף לכרך הראשון בתוך הבאורים וההערות גם פרושי המונחים ותרגומיהם, עד כמה שהקורא העברי אינו רגיל אצלם ומתקשה בהוראותיהם. הסתפקתי בפרוש קצר של המונחים הללו וסמכתי בנדון זה על הפרוש המרווח ומראה־המקורות של המלון גופו.

האנתולוגיה היא בת שלשה מדורות: מדור אחד של פלוסופיה עברית, בין שנכתבה עברית מתחלתה ובין שתורגמה לעברית; מדור שני של פלוסופיה ערבית שבתרגומים העברים, במדה שכבשה לה מקום הגון בספרותנו והשפיעה על התפתחות המחשבה העברית בחומר ובצורה; מדור שלישי של קטעים אחדים מתוך ספרותנו הפלוסופית, המקורית והתרגומית, הגנוזה עדין בכתבי־יד.

השתדלתי בכל האפשר לפרסם טופסים מדויקים ומנוקים משגיאות, שגיאות הדפוסים או המעתיקים. אולם כמה וכמה מקורות ותרגומים של ספרותנו הפלוסופית עוד לא נתאמתו כהלכה והם מצריכים השואה עם כתבי־יד שונים וטעונים בדיקה מעולה ובודאי גם תקונים מרובים — ובעל־כרחי סמכתי כאן על הנוסחות המקובלות, שנקבעו במשך דורות וקנו להן מעין זכות של מסורה ספרותית עד שנתלו בהן ובשבושיהן גלי גלים של באורים ופרושים, העולים עמן לידי מסכת אחת של מחשבה והסתכלות־עולם. אבל התרתי לי להקל על הקורא את הבנת המאמרים ע"י סמני־הפסק חדשים וגם ע"י נקודן של כמה מלים, וכיוצא בכך מן התכסיסים הלשוניים־הטכניים. כנגדם הקפדתי שלא להטיל על הקורא את המשא הכבד של „המכונה המדעית", החביבה יותר מדי על כמה מחכמינו, לאמר, שלא להתגדר ולקשקש בטפלי דיוקים ודקדוקים של מראה־מקומות והקבלת מלים ופתגמים, מאמרים ודעות שבין ספרים למחברים; לא נכנסו מהם במחיצת ההערות אלא אלו, הצריכים לגופו של הענין ולהסברתו.

ספרותנו הפלוסופית אינה מקורית ביותר. דרך צנורות גלויים וסמואים מן העין נתמשכו ונשתחלו לתוכה מחשבות ובנות־מחשבות משֶל יון וערבי גדולה השפעת אריסטו על אבן דוד, מימוני וסיעתו, על רלב"ג וגם על

קרשקש; נכרת השפעת תורת המעתזלה על סעדיה, על בחיי, על הקראים; השפעת „האחים הנאמנים" (ביחוד על בחיי, הלוי); השפעת כת־הנזירים של „חכמי־הצופיה" (ביחוד על בחיי, הלוי); השפעת האפלטונות החדשה (ביחוד על גבירול, יוסף אבן צדיק, אברהם אבן עזרא, יהודה אברבנאל); השפעת אלפראבי, אלגזאלי, אבן סינא ואבן רשד על רוב פלוסופי ישראל—, וכמעט בכל ספריהם אנו מוצאים תערובת יון וערב (ביחוד בספרי ישראלי, סעדיה, גבירול, הלוי, יוסף אבן צדיק, מימוני). במקום אחר הסברתי חזיון זה ואמרתי: לקוי ביהדות יסוד העיון וההסתכלות בעטיו של שלטון יסוד החוק והמעשה, הטבוע במהותה; היא אסרה עלינו את הדרישה במופלא ולא התירה לנו את העיון אלא עד כמה שהוא משמש לדעת חוקיה תשמיש של רקחות וטבחות; משמעה של תורתה הוא חוקה ולא מדרש, דת וחוק הם לה מעין שמות נרדפים; אין בה לכאורה עקרים עיוניים, הללו לא נתאחזו בה אלא בזמן מאוחר ובהשפעה מן החוץ; אין לה ענין לא בדמות אלהים ולא במהותו ואינה מטפלת אלא בתורת החוקים שנתנה לה, במצוות עשה ולא־תעשה, אין היא נזקקת לשאלת־מה אלא לשאלת־למה, הנִתקת למעשה; שכן היא עקרה מתוכה את יסוד המתוס, המגדל סמוך לכח־המדמה ענין של עיון, ועלתה למדרגה של מתן חוקים, ואין לך דת מטופלת בחוקים ומחבבת חוקים כדתנו (עין בספרי „תחומים", במאמר: בקרה של תקופה). לפיכך לא העמידה היהדות אלא מספר מצומצם של פלוסופים מקוריים באי־אלה מחוזים של המחשבה האנושית (גבירול, מימוני, קרשקש). ברי, הפלוסופיה העברית השפיעה גם על משפיעיה, ביחוד על הכלאם ועל תורת המעתזלה, אבל זו היתה בעִקרה השפעת יסודה התורני והחוקי.

רשמי המחשבה הזרה, היונית וביחוד הערבית, מתבלטים לא בתוכן ובמונחים בלבד אלא גם בלשון ובסגנון. משום כך הם מכבידים עלינו

את ההבנה גם בענינים פשוטים; הואיל והיא לשון של תרגום גם במקורה העברי. על כן נספחו לכרך זה באורים והערות לפסוקים או למאמרים קשים, קשים אם מצד התוכן ואם מצד אופן־ההבעה (כגון: „לִמַה שיתחיבו נמנעות"; „הפסיד היותו נבדל"; „בנתלה בהגיון"; „הזמן נופל תחת הדוהר"; „שאם יהיו הגשמים מורכבים מהשטחים והיה אִי אפשר שיהיו שני דברים שאין לאחד מהם כובד או קלות", וכדומה).

אף־על־פי־כן גדול הרכוש הלשוני והסגנוני, שהכניסו לתוך ספרותנו פלוסופי ישראל ומתרגמיהם העברים, ביחוד התִבונים; אפילו התרגומים העברים של ספרי הפלוסופיה הערבית העניקו לספרותנו לא בלבד תכני מחשבה חדשים, אלא גם צורות־מחשבה חדשות. כמדומני, מותר לאמר, שע"י ספרי הפלוסופיה העברית־הערבית של ימי־הבינים נבראה בספרותנו הדוגמה הראשונה של לשון עיון ומדע. במחקר אחר אטפל בסגנון הלשון של ספרותנו הפלוסופית ואעמוד על סגולותיו המיוחדות לו, על חדושיו בבניני פעלים ובאותיות השמוש ועל יחסיו הפנימיים לסגנון לשון־המשנה.

את „ס' השכל והמושכלות" פרסמתי כולו, לגודל חשיבותו של ספר קטן זה, יקר־המציאות בזמננו. מתוך כתבי־היד „ס' החוש והמוחש" ו„ס' ההויה וההפסד" פרסמתי כאן רק קטעים קצרים, משום שבדעתי להוציאם בספר מיוחד, שלמים ומוגהים, ובתוספת הערות הצריכות לגופם.

והריני להחזיק טובה לד"ר משה נחום צובל, שהיה לי לסיוע לא רק בעבודת ההגהה ובציוני סמני־ההפסק אלא גם בכמה השואות עם הגוף הערבי, וביחוד במקצוע ה„באורים והערות".

תוכן הענינים

א׳ מתוך הפלוסופיה העברית:

ב׳ מתוך הפלוסופיה הערבית:

ג׳ מתוך כתבי־יד:

מלואים:

זמנם ומקומם
של המחברים והמתרגמים

א׳ פלוסופים עברים ומתרגמיהם:

ר׳ יצחק בן שלמה הישראלי הרופא, בעל ס׳ היסודות, נולד בארץ מצרים בשנת ד׳ אלפים תרט״ו ומת בקירואן במדינת תונס בן מאה שנה ד״א תשט״ו. — מתרגם ס׳ היסודות הוא ר׳ אברהם בר שמואל הלוי ן׳ חסדאי מברצלונה (Barcelona), שהעתיקו עפ״י בקשת ר׳ דוד קמחי בסוף המאה העשירית לאלף החמישי.

ר׳ סעדיה גאון בן יוסף אלפיומי, ראש ישיבת סורא, ד״א תרנ״ב–תש״ב. ספרו האמונות ודעות תורגם עברית ע״י ר׳ יהודה בן שאול ן׳ תבון מרמון ספרד בשנת ד״א תתקמ״ו.

ר׳ דוד בן מרואן אלרקי הבבלי אלמקמץ, חי בזמן ר׳ סעדיה גאון. ספרו „עשרים מאמרות״ נכתב ערבית, וקטעים ממנו בעברית ממעתיק בלתי ידוע נמצאים בפי׳ ס׳ יצירה לר׳ יהודה בן ברזלי אלברצלוני; נדפסו מקצתם ראשונה ע״י שד״ל בקובץ „הליכות קדם״.

ר׳ שלמה בן יהודה ן׳ גבירול ממאלקה (Malaga), ד״א תשפ״א — תתי״ח (ויש מאחרים זמן מותו עד שנת תת״ל). לקוטים מספרו הערבי מקור חיים (שנאבד) תורגמו עברית ע״י ר׳ שם־טוב בן יוסף ן׳ פלקירא (ד״א תתקצ״ה — ה״א ס׳) ונדפסו ע״י ש. מונק בספרו Mélanges etc. — ספרו תקון מדות הנפש נעתק לעברית ע״י ר׳ יהודה בן שאול ן׳ תבון סמוך לשנת תתקכ״א.

ר׳ בחיי הדַיָּן בן יוסף ן׳ בקודה הספרדי, זמנו ומקומו אינם ידועים בדיוק; רבים מן החוקרים משערים, שחי בסרקוסטה (Saragossa). רגלים לדבר שספרו תורת חובות הלבבות נכתב במחצית השניה של המאה התשיעית לאלף החמישי. מתרגמו הוא ר׳ יהודה בן שאול ן׳ תבון.

ר׳ אברהם בר חייא הנשיא מברצלונה, תתכ״ה–תתצ״ו. הוא כתב את ספרו הגיון הנפש עברית.

ר׳ יוסף בן יעקב ן׳ צדיק מקורטובה, נולד סמוך לשנת ד״א תת״ל ומת ד״א תתק״ט. שם המתרגם של ספרו עולם קטן (שגופו הערבי אבד לנו) אינו ידוע.

ר׳ יהודה בן שמואל הלוי מטוליטולה (Toledo), נולד סמוך לשנת ד״א תתמ״ו ומת סמוך לשנת ד״א תתק״ב. ספרו הכוזרי נעתק לעברית ע״י ר׳ יהודה בן שאול ן׳ תבון בשנת תתקכ״ז.

ר׳ אברהם בן מאיר ן׳ עזרא מטוליטולה, נולד ד״א תתנ״ב, והיה נע ונד בארצות רבות: באסיה, באפריקה, באיטליה, באי רודוס, באנגליה וכו׳, מת ד״א תתקכ״ז, בשובו אל ארץ מולדתו על גבול מדינת ארגון. הוא כתב את ס׳ האחד עברית, כמו יתר ספריו.

ר׳ אברהם בן דוד הלוי מטוליטולה, נולד סמוך לשנת ד״א תת״ע ומת סמוך לשנת ד״א תתק״ם. את ספרו האמונה הרמה כתב בשנת תתק״ך (הגוף הערבי נאבד), והעתיקו ר׳ שלמה ן׳ לביא באמצע המאה השניה לאלף הששי במדינת ארגון.

ר׳ משה בן מימון מקורטובה, נולד ד״א תתצ״ה ומת במצרים (קהיר הישנה, פסטאט) ד״א תתקס״ה. את ספרו מורה הנבוכים השלים סמוך לשנת ד״א תתק״ן. ר׳ שמואל בן יהודה ן׳ תבון בלוניל העתיקו כולו בחיי המחבר והשלים את תרגומו שבועים לפני מות המחבר. אחריו עמד ר׳ יהודה ב״ר שלמה אלחריזי (בשנות תתקס״ה–תתקע״ג) להעתיק את המורה „במלים פשוטים וצחים ולמבין נכוחים״. — מענדל לעפין מסאטאנאב הדפיס את תרגומו למורה הנבוכים „בלשון המשנה״, בשנת תקפ״ט בזאלקווא.

מתרגם באור מלות ההגיון הוא ר׳ משה בן שמואל ן׳ תבון שהשלים העתקתו בחדש כסלו ה״א ט״ו. — המעתיק השני של מלות ההגיון הוא ר׳ אחיטוב הרופא בן ר׳ יצחק הרופא בעיר פלירמא (Palermo) באי סיציליה, שחי בתחלת המאה הראשונה לאלף הששי.

ר׳ יוסף בן יהודה ן׳ עקנין (או עכנין), תלמידו החביב של הרמב״ם שלשמו כתב את המורה (עי׳ פתיחת מו״נ), כתב ערבית את מאמרו

במחויב המציאות וכו׳ סמוך לשנת ד״א תתקמ״ז בעיר אחלב (Aleppo) שבסוריא. שם המתרגם אינו ידוע. רמש״ש (ת״ע עמ׳ ת״ו) קובע את זמן התרגום בסוף המאה הראשונה או בתחלת המאה השניה לאלף הששי; מ. לוי, שפרסם ראשונה קטע מן התרגום (ברלין תרל״ט), משער כי המתרגם הוא ר׳ יצחק בר נתן הספרדי, שחי בתחלת המאה השניה בעיר מיורקה (Majorca).

ר׳ הלל בן שמואל מוירונא (Verona), נולד סמוך לשנת ד״א תתק״פ ומת בשנת ה״א נ״ה. את ספרו תגמולי הנפש כתב עברית.

ר׳ יהודה בן שלמה הכהן ן׳ מתקה מטוליטולה, בעל ס׳ מדרש החכמה (כת״י), חי בתחלת המאה הראשונה לאלף הששי במדינת טוסקנה. הוא כתב את ספרו מדרש החכמה ערבית, ואח״כ העתיקו בעצמו לעברית.

ר׳ יצחק בן אברהם ן׳ לטיף הספרדי, בעל ס׳ צורת העולם ורב פעלים, מת סמוך לשנת ה״א ק׳.

ר׳ שם טוב בן יוסף ן׳ פלקירא, בעל ס׳ הנפש וראשית חכמה, נולד סמוך לשנת ד״א תתקצ״ה, חי בספרד ובפרובינצה ומת סמוך לשנת ה״א ס׳.

ר׳ לוי בן גרשון, בעל ס׳ מלחמות ה׳ וההיקש הישר (כת״י), נולד בפרובינצה, בעיר באניולש (Bagnols) בשנת ה״א מ״ח ומת סמוך לשנת ה״א ק׳.

מחבר ס׳ רוח חן אינו ידוע, והמיחסים אותו לאחד משלשת התבונים טעו. יש מיחסים אותו לר׳ יעקב בן אבא מארי (יעקב אנטולי) חתן ר׳ שמואל ן׳ תבון, גם לר׳ אנטולי אחר, וכך נמצא בפרושו של ר׳ אליעזר בן מתתיה לפרוש הראב״ע: „הח׳ ר׳ אנטולי בס׳ רוח חן״. ע׳ רמש״ש ת״ע עמ׳ תכ״ו ותכ״ז.

אהרן בן אליהו הקראי מניקומדיה, בעל ס׳ עץ חיים, השלים ספרו זה בשנת ה״א ק״ו ומת בחדש תשרי שנת ה״א ק״ל.

ר׳ חסדאי בר יהודה קרשקש, בעל ס׳ אור ה׳, נולד סמוך לשנת ה״א ק׳ ומת סמוך לשנת ה״א ק״ע. חי בברצלונה ובסרקוסטה.

ר׳ יוסף אלבו, בעל ס׳ העקרים, נולד במונריאל במדינת ארגון בשנת ה״א ק״ל ומת בשנת ה״א ר״ד.

ר׳ יהודה בן יחיאל הנקרא מסיר ליאון, רופא במנטובה, בעל ס׳ נופת צופים ופרוש על מבוא, מאמרות וכו׳, נולד סמוך לשנת ה״א ר״י ומת סמוך לשנת ה״א ר״ן.

ר׳ יהודה בן יצחק אברבנאל, נולד בספרד סמוך לשנת ה״א רכ״ה ומת באיטליה בשנת רצ״ה. את ספרו וכוח על האהבה (Dialoghi di amore) כתב איטלקית בעיר גינובה (Genua) בשנת רס״ב. שם מעתיקו לעברית אינו ידוע (עי׳ רמש״ש ת״ע, עמ׳ תרל״ט בהערה).

ר׳ עובדיה ספורנו, בעל ס׳ אור עמים, מתושבי בולונייא (Bologna), מת בשנת ש״י.

ר׳ אברהם הכהן אירירה, מזרע האנוסים שבספרד, ברח לאמשטרדם וחבר שם את ספרו שער השמים בלשון ספרד, והעתיקו לעברית ר׳ יצחק אבוהב האחרון. מת בשנת שצ״ט.

ר׳ משה חיים לוצאטו, נולד בפדובה בשנת תס״ז ומת בא״י בעיר עכו בשנת תק״ז. יש לציין, שרמח״ל כתב את ספרו לשון למודים, שחלק ממנו נדפס בכרך זה, בהיותו בן שבע עשרה שנה.

ר׳ נחמן קרוכמל הכהן, בעל מורה נבוכי הזמן, נולד בברודי בשנת תק״ם ומת בזאלקווא בשנת ת״ר.

ב׳ פלוסופים ערביים ומתרגמיהם:

חונין בן יצחק (חנניה הנוצרי), בעל מוסרי הפילוסופים, ערבי נוצרי שנחשב ליהודי. הוא העתיק כמה ספרים מיונית וסורית ללשון ערב. מת בשנת ד״א תרל״ג. מתרגם ספרו מוסרי הפילוסופים הוא ר׳ יהודה ב״ר שלמה אלחריזי.

אבונצר אלפראבי, חי בבגדד ובדמשק בסוף המאה השמינית לאלף החמישי. אלפראבי הפליג בזקנה ומת סמוך לשנת ד״א תש״י. מתרגם ספרו השכל והמושכלות אינו ידוע, ולפי השערת רמש״ש נכתב התרגום אחרי אמצע המאה העשירית לאלף החמישי.*) — ס׳ התחלות הנמצאים נשלם בדמשק בשנת ד״א תש״ב, ונעתק ע״י ר׳ משה בן

*) בנוגע להשואה בין ס׳ השכל והמושכלות וס׳ כתב הדעת לר׳ ידעיה הפניני עי׳ ברשימת כתה״י העבריים של הספריה בוינא ליעקב גולדנטל, עמוד נ״ה—נ״ו.

שמואל ן׳ תבון בשנת ה״א ח׳. — ספרו במספר החכמות ובמנות חלקי כל חכמה, שהדפסנו כאן קטע ממנו בשם חלקי ההגיון עפ״י ספרו של רמש״ש Al-Farabi, נעתק בשנת ה״א ע״ד ע״י ר׳ קלונימוס בן קלונימוס בעיר ארלש (Arles). — מתרגם המאמר במהות הנפש הוא ר׳ זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל, שהעתיקו סמוך לשנת ה״א מ״ד בעיר רומי.

אלחפיץ אבו מחמד עבד־אללה וכו׳ אלבטליוסי מעיר בטליוס (Badajos) שבספרד, מת לדעת דוד קויפמן בשנת ד״א תש״ק. ספרו העגולות הרעיוניות (בגוף הערבי: העגולה הרעיונית, בל״י) נעתק ע״י ר׳ משה ן׳ תבון. בעל התרגום השני הנמצא בס׳ משובב נתיבות (כת״י), הוא לדעת דוד קויפמן ר׳ שמואל מוטוט, שחבר את ספרו הנזכר בשנת ה״א ק״ל.

אבו עלי אבן סינא, נולד בפרס סמוך לשנת ד״א תש״ם ומת ד״א תשצ״ז. ספרו אגרת חי בן מקיץ, עם פרוש תלמידו אבו מנצור חוסין אבן מחמד ן׳ זילא, נעתק לעברית ע״י ר׳ משה בר... (שם אביו חסר בכתה״י, ורמש״ש, ת״ע עמ׳ רפ״ו, משער שהמתרגם הוא ר׳ משה לגיס). *)

אבוחאמד אלגזאלי, חי בפרס ומת בשנת ד׳ אלפים תתע״א. מתרגם מאמרו בתשובות שאלות וכו׳ הוא ר׳ יצחק בר נתן מקורטובה, שחי בשנת ה׳ אלפים ק״ז בעיר מיורקה. — מתרגם ספרו מאזני צדק הוא ר׳ אברהם בן שמואל הלוי ן׳ חסדאי מברצלונה, שכתב את תרגומו סמוך לשנת ה׳ אלפים. — מתרגם ספרו כונות הפילוסופים (כת״י) הוא ר׳ יהודה נתן בן שלמה מפרובינצה, שכתב את תרגומו סמוך לשנת ה״א קי״ב.

אבו אלוליד מחמד אבן רשד מקורטובה, נולד בשנת ד״א תתפ״ו ומת בשנת ד״א תתקנ״ח. תרגום באורו לס׳ ההלצה של אריסטו וכן תרגום באורו לס׳ השיר הוא לטודרוס בן משולם בן דוד טודרוס מעיר ארלש, הנקרא טודרוס טודרוסי „מזרע היהודים״. הוא כתב את תרגומו לשני הספרים בשנת ה׳ אלפים צ״ז. — מתרגם ספרו כל מלאכת הגיון הוא ר׳ יעקב בן מכיר ממרשיליא, שחי במונפלייר והשלים את תרגומו בחדש כסלו לשנת ה׳ אלפים נ׳. מתרגם ס׳ ההויה וההפסד (כת״י) והחוש והמוחש (כת״י) הוא ר׳ משה ן׳ תבון.

---

*) כידוע כתב גם ראב״ע מאמר בשם אגרת חי בן מקיץ עפ״י ספרו של אבן סינא.

אמ״ר אברהם קטן המשפיעים ותלמיד הרופאים
כנסמך ועירת דמן חברייא בכמר שלמה כונת
זלהה הכותב בכמה קלמוסים בלא טעטה כסיס ע׳
גנת אגוז השלמות ירדתי וראיתי ספר מגיד אמרי שפר
מספר ספוריס כספירים מפנינים יקרים נחלק לד׳ שער
כוללים כללים גדולים בשפה ברורה לא יערכם זהב
וזכוכית ואבן יקרה וכמהו לא נמצא בענינו בחכמת
ההליצה אשר מישר למדבר דבורו ויפק רצון האנשים
במאמרו ומי לא יחפוץ ביקרו וגדלת התפארת
הנותן בפשטי התורה והנבואה בכללה ועטרת גדולה
בדברי הקבלה כאשר תראה בשער הראשון פרק יג
פרק הזכירה אחר אשר למד אותנו איכות הזכירה המ
המלאכותית ומהותה ועשיית המקומות והצורות גם
בשער הד׳ בפרק לג׳ פרק המשכה ובשאר המקומות
פשטים נפלאים אין להם ערך בטובם על כן אחזתיו
אף חבקתיו והבאתיו אל חדרי משכיתי ושלחתי ידי
בקלמוסי וכתבתיו לזכות בו את הרבים ויהיה ביאת זה
הספר בבית הקונה אותו לתוספת ברכה והצלחה וחיי
לו ולבנו אחריו לתכלית הנמשך ממנו שיגדיל תורה
ויאדיר
וישא משלו עליו ויאמר

אחרי רואי ספר מכריז · נפת צופים אשביעך
אחזתי בו חבקתיו כי · בו אמרי יושר אורך
כשייו ריטוריקא כן הוא · ולך ע׳ עולם אורך
כי המצאת זאת ליהודה · מיסר ליאון ואברכך

חמי״ד [מנטואה]; אברהם בן שלמה כונת, [קודם ר״ם]. ר׳ יהודה ב״ר יחיאל, נפת צופים.

א. מתוך הפלוסופיה העברית

ספר היסודות

חברו בלשון ערבי החכם ר' יצחק בר שלמה הישראלי והעתיק אותו אל לשון הקדש ר' אברהם בר שמואל הלוי חסדאי.

(הוצאת ד"ר שלמה יהודה פריעד, עמור נ"א—נ"ה.)]

ואולם איפוקראט נהג במאמרו כמנהג הפילוסופים בחבוריהם ומלותיהם, שישימו הנגלה שבדבריהם הפך הנסתר שבהם ויוקירו החכמה, בעבור שלא יערב לגשת אליה אלא מי שהוא מן הראוים לה והמשתדלים בה, כאשר עשה איפוקראט בפרקיו באמרו בראש הספר: החיים קצרים והמלאכה ארוכה, ויעמיקו הדברים ויודיעו הנגלה שבו מה שיש לו מצד החוש, והסתירו והחביאו מה שיש בו מצד השכל, וזה לשני פנים: האחד מהם רצונם וחשקם לזכך שכל התלמידים ולהטריחם בדרישה ובחקירה לשאת ולתת בדברי ההקדמות הצריכות, להראות התולדות האמתיות ולעמוד על הענינים הרוחניים עם החקירה והשכל. והשני שהדבר כשיהיה גשמי נלקח מהחוש נטבעה צורתו במהירות בבטן המוקדם מן המוח, לקרבת הבטן ההוא מהחוש הגשמי, בעבור שזה יותר נקל על הנמהרים, ומי שרחקה הבנתו לקרבתו מהעמידה עד שנתיישבה צורתו ברעיון מי שהוא כך ונטבעה בו, אז איפשר לו להסירו מהגשמות אל העניין הרוחני במשל ובקירוב. ויש לפילוסוף בדמיון זה מאמר בספרו בשם אפלאטון שהוא היה אומר: אל תניעו האש בסכין, ולא היתה כוונתו ולא השגת חכמתו למנוע מהניע האש בסכין, לפי שאין תועלת בזה הנגלה מהמאמר, שאין בתנועת האש בסכין משיכת תועלת ולא הסרת נזק, אך כוונתו היתה להזהיר שלא ידבר עם הכסיל במה שיכעיסהו, והמשיל האש בכסיל והסכין בדבר המכעיסו ואמר: אל תניע האש בסכין,

כלומר לא תדבר עם הסכיל במה שיכעיסהו, פן יגיע לך מסכלותו מה שיגיע לך מן האש כשתניעהו ותבעירהו ותקרב אליו. והראשונים יצאו בפעולותיהם והלכו בעקבי השכל בעת השינה ורצו להדמות בו ובפעולותיו, שהם מצאו השכל כשירצה להראות לנפש מה שהשפיע עליו בוראו ית׳ ויתע׳ הֶעמידהּ על הצורות הרוחניות שאצלו והדברים הרוחניים אשר לו, שהבורא ית׳ כשירצה להראות לנפש מה שיחדש בזה העולם ישים השכל אמצעי בינו ובינה, כמו נביא האמצעי ב״ן הבורא ית׳ ובין שאר הבוראים, וכשירצה השכל לגלות לנפש מה שהשפיע עליו בוראו ית׳, הראה אותה הצורות הרוחניות והדברים הרוחניים שאצלו ונתן לצורות ההם צורות אמצעיות בין הגשמות והדבר הרוחני, בעבור שתהיין מוטבעות בחוש המשותף במהרה, לפי שלא יוטבעו בו אלא הצורות הגשמיות והדמיוניות לתגבורת החוש הגשמי על החוש המשותף, לקרבת החוש המשותף מהחוש הגשמי, לפי שהוא אמצעי בין חוש הראות הגשמי ובין המצייר שהוא בבטן המוקדם שבמוח, הנקרא אל פנטסיא, ולכן נקרא שמו החוש המשותף, בעבור שמקבל מהחוש הגשמי, כלומר חוש הראות, גשמות הדברים ויביאם אל חוש הרוחני כלומר המצייר הנזכר. ואמנם אמרנו שהצורות אשר לבש בהם השכל הצורות הרוחניות הם צורות אמצעיות בין הגשמות והרוחניות, לפי שהם יוצאות מדמיוני הצורות הגשמיות הנמצאות בהקיץ, שהם רבות האופל והקליפות, לפי שהם דקות ויותר רוחניות ונגה להם, ולכן המשילום הראשונים בצורות העליונות. וממה שיורה על זה, שהאדם יראה עצמו בעת השינה כאלו יש לו כנפים לעוף ויעוף בהם בין השמים והארץ, וכאלו השמים פתוחים וקורא יקרא מהם וידבר עמו, וכאלו הולך על מימי הים ועל הנהרות הגדולים, וכאלו הבהמות מדברות. והראיה על זה שענין אלו הצורות והצלמים הוא ענין רוחני דק יוצא מדרכי הטבע, הפך ממה שיראהו בהקיץ, ולולי זה היו ללא דבר ולא היה ענין להם ולא פתרון לפי שיוצאים מדרכי השכל, ואין הדבר כן, לפי שאנחנו מוצאים אותם מורים על אמתת הדברים ועניניהם כשיהיה הפותר להם משכיל אמתי. וממה שיורה על זה גם כן, שאנחנו מצאנו הנביאים ע״ה, כשרצו להבדל מבני אדם ושיראו להם

ב

סגולת מדותם, נזדיינו באלו הצורות הרוחניות וגילו אותם לכל, למען ידעו הברואים מדותיהם הנכבדות ויציאתם מענין הבשרי אל הרוחני, לפי מה שיראוהו הוא יוצא מענין הטבעים.

(עמוד ס"ח – ע'.)

ואולם בעלי חיים, בעבור שיש בו עם הנפש המתאוה הנפש החיונית, נתחברו בו עם המזון והגידול והתנועה הטבעית התנועה הרצונית והחוש הגשמי, כמו הראות והשמע והטעם והדומה להם. ואולם באדם, בעבור שיש בו עם שתי הנפשות הבהמיות הנפש המדברת, נתחברו בו עם המזון והגידול והתנועה והחוש הגשמי החוש הרוחני והדרישה והחקירה וההכרה, ולכן הוא מצווה ומוזהר בגמול ועונש. ואם תאמר, אני לא אומר שהיסוד, אף על פי שהוא אחד, שיהיה מתנועע ומתפעל, אבל אני אומר שהוא אחד לא מתנועע ולא מתפעל, נשיב שזה הדבר הוא מבואר יותר ההפסד מן הראשון, וזה לשני פנים. האחד מה שאמרנו תחלה וביארנו שהכאב הוא העתק הדבר הטבעי אל לא טבעי, ולא ימלט כל דבר נעתק משני דברים: פועל ומתפעל, כדי שתהיה מן הפועל הפעולה ומהמתפעל החוש בכאב, ואם נעדר ממנו אחד משני דברים אלו, כלומר החוש וההתפעלות, לא יהיה שם כאב כלל. ונקח ראיה על זה מהגופים העליונים והגופים המחצבים, שהגופים העליונים הם בעלי חוש, אלא שאינם מתפעלים ולא נעתקים מטבעם ועצמם, ועל כן לא יכאבו. ואולם הגופים המחצביים הם מתפעלים, אלא שאין להם הרגש בהתפעלות, ועל כן לא יכאבו. ואם כן נתחייב לכאב חיוב גמור להרגש ולהתפעלות יחד. והצד השני, שהיסוד אלו היה בלי מתנועע, לא היתה הוית ההוויות ממנו, לפי שההוויה לא תמלט מג׳ דברים, כמו שבארנו במה שקדם: אם על דרך הגבורה והיכולת, והיא היצירה, או על דרך הטבע, או על דרך המלאכה. ואם תאמר שהוא על דרך היצירה והרצון, היה הדבר מבואר ההפסד, לפי שהיצירה היא מיוחדת בפעולות הבורא ית׳, כי הוא מוציא יש מאין, כלומר עושה ההוויות מההעדר, כלומר מלא־מציאות, והעדר אינו דבר קיים במחשבה קודם היות ההוויות

ממנו. אבל היסוד הוא דבר עומד קיים קודם היות ההויות ממנו; אם כן אין העדר יסוד לשום דבר. ואחר שכן הוא, כבר סר מהיות ההויות מהיסוד על דרך יצירה והרצון.

האמונות והדעות

לר׳ סעדיה גאון.

(קטע מן המאמר הראשון.)

והדעת התשיעי דעת המקרה. אלה האנשים חשבו כי שכלם הורה אותם שהשמים והארץ היו במקרה, בלא כוונת מכוין ולא פועל ולא בוחר ולא דומם. וכאשר שאלו אותם, איך יעבירו זה על דעתם, אמרו כי גשמים לא יוָדע מה הם נקבצו אל המקום הזה ונדחקו ונלחצו, ומה שהיה מהם קל מִהר לעלות למעלה, ושב שמים וכוכבים, ומה שהיה מהם כבד שקע למטה, וצף עליו הלח, והתמצע בינם הרפה וסבב אותם, הוא האויר, והשוה אותם והעמידם. ואין ספק שאלה יותר סכלים מִכל אשר קדם זכרם. ויתחייבו מהתשובות עליהם השנים עשר פנים אשר הקדמנום, ומתחייבים עוד אלה השלשה פנים אשר אני מספר אותם. תחלתם שהדבר הבא במקרה ייוחס אל דבר טבעי, ויהיה הדבר ההוא בטבע, וזה במקרה, ואם יהיה כל דבר במקרה, מה הוא הדבר שיהיה בטבע? והשני כי הדברים הנופלים במקרה מעטים בשיעורם, ואם יהיו כל הגשמים הם הדבר המעט, א״כ מה הוא הדבר הרב? והשלישי שהדבר הנופל במקרה אין לו קיימא, מפני שאין לו שורש הולך עליו, ולא משך שמכלכל אותו ההתמדה, אם יהיה כל דבר אין לו קיימא, מה הוא אשר לו קיימא? ואלה, ירחמך האלהים! דברים מופסדים, והויות שאין להם קיימא בעת המבחן והנסיון. וכאשר בארתי טעותם במאמרם במקרה, כן אבארהו בשאר מה שסברו וחשבו. ואומר, כי מאמרם כי הדברים באו ונקבצו ונדחקו יראה לנו מאין באו, והם יודעים מקום שהיו בו, זולת זה אשר קצתם מקום לקצתם, ומאי זה דבר ברחו, ואיזה דבר היה סבת עזיבתם לראשון והליכתם

אל השני. ואחר כן יאמרו, איך היו מקודם זה הקבוץ, העל מה שהם או על זולתו? ואם הוא ענינם בהפך מה שהם עליו, איך חושבים האיכות ההיא? ואחרת מאולתם, אמרם כי כל דבר מזהיר חלק עלה מהם למעלה, מורה אמרם זה על שהם סוברים שהכוכבים כשיעור החול או הבדולח אשר ימצא בארץ, ולא ידעו כי א׳ מן הכוכבים ככל הארץ כפלים רבים, והם רחוקים מזה, והוא מהם והדומה לו מרומם. אחר כן אומר, ואם הם אומרים אמת על המקרה, ימציאוהו שיתכן התחברות חלקי בית מאבנים ועצים מעצמם, ויפסלו ויתרכבו עד שיהיה בית, או יתחברו חלקי הספינה מעצים וברזל ויתחזקו מאליהן ויבאו בים. וזה מה שלא ימציאונו נראה, ולא יכשירוהו במאמר, שלא יחשבו לפתאים. וכאשר תחבר אלה השבעה תשובות אל מה שקדם, תהיינה תשע עשרה; חוץ ממה שנתברר באותות ובמופתים.

והדעת העשירי הדעת הידוע בקדמות, והוא דעת מורכב מצלעות רבות: אפשר ששתפוהו עם ההיולי, ואפשר ששתפוהו עם הארבעה טבעים, ואפשר ששמוהו נפרד לבדו. ואומרים בעליו, כי הדברים כלם לא סרו על מה שאנחנו רואים מהארץ והשמים והצמח והחיים ושאר המקרים, אין להם תחלה ולא סוף. והגדולה שבטענתם, שהם אין מאמינים אלא במה שיפול עליו ראותם, ולא השיגו חושיהם לגשמים האלה תחלה ולא סוף. ואלה, ירחמך האלהים! אשר אני חושב, שבבני אדם מה שיחשב שהם מַלאים המתוכח עמהם שלא תתקיים עליהם טענה. ואבאר שאֵלֶה יותר סכלים מכל מה שקדם זכרו. ובאלהים אעזר ואביאם במטה הויכוח, עד שאביאם אל ההודאה בידוע. ואומר כי תחלת טעותם, שאחר שאמרו שלא נודה כי אם במה שיפול עליו חושינו, הודו במה שלא נפל עליו חושם, כי לא אמרו: לא ראינו תחלת הגשמים וסופם, ויצדקו על חושם, אך הם אומרים: כבר התברר לנו שאין להם תחלה ולא סוף, וזה ענין לא יתכן שיראוהו בחוש. וכאשר ישובו לטעון שהם השכילוהו בשכל, הקָשה על המוחש, יעזבו שורש טענתם, ויודו בידוע בלתי המוחש. אך אני מוצא אותם סותרים דבריהם, שכל אחד מאמין שהמדינות אשר הלך בם, והמעשים אשר עשה,

ובני אדם שראה, והחשבון אשר חשב, וכבר רחקו מעיניו או מתו, אמת, והוא אינו רואה אותם בחושו, מפני שרחקו ממנו, אבל הוא יודע בשכלו אשר קבל צורתם דמותם ונטבעו אצלו. אבל אני רואה אותם סותרים דבריהם, אחר שישמעוהו ויראוהו. והוא שחוש הראות אין לו ממשלת על השמע, וחוש הטעם אין לו ממשלת על המשוש, וכאשר יגיעו חושי האדם לדבר שיש לו מראה וקול וטעם ומשוש, אם לא יהיה הֱנה מדע תקבץ בו הנפש כל אלה המוחשים, לא תגיע אליהם. ואחר כן אני מוצא כל אחד מהם כשהוא רואה אדם, ואחר כן ישאלוהו: הראית אותו, אומר כן, ואם המענה הוא לחוש, הוא איננו מדבר, ואם המענה לדבור, הוא לא ראה מאומה. וזאת ראיה שיש הנה מדע צפנהו חוש הראות והליץ בעדו הדבור. ובאמרם כי אין מדע כי אם מה שיפול עליו החוש, הם עוזבים זה השרש. והוא שהם כשאין להם לקיים דבר כי אם בחוש, אם כן אין להם גם כן לבטל כי אם בחוש, ומי יתן שיאמרו באי זה חוש בטלו כל מדע בלתי המוחש, בראות או בשמע או בזולת זה? ובמצאנו שהם יראים מהדברים שיש לירא מהם, כמו הבית הרעוע שיפול עליהם, ויקוו הדברים המקווים כמו הזרע והלידה, ממה שיורה כי כלם מתנהגים במדע ולא בחוש לבד, כי אין החוש נופל על תקוה ויראה, ובמה שאנחנו רואים אותם שהם מתרפאים בעת החולי וכ״ש ברפואות הנמאסות, אשר הם מרגישים בצערם, והם חושבים שהם עושים בטבעם, ראיה שאינם סומכים על החוש, כי אם על המדע. ובשאלנו אותם על השלג אשר עינינו רואות אותו יורד מן האויר, אם הוא חלק מן האויר, יתבאר ענינו שאם ישימוהו חלק מן האויר יבערו, ואם ישימוהו חלק מן המים ויאמרו, אבל האויר הקפיאו, כבר הודו בידוע ועזבו המוחש. וכ״ש אם יודו בהיותו אד קודם היותו מים, ואי זה סבה העלתהו מן הארץ, או היתה לסבה ההיא סבה אחרת, כ״ש שכבר הודו במה שיש אחר המוחש. ואנחנו לא נסיר שוטינו מעליהם, עד שנביאם מהאמונה במוחש אל האמונה במה שסמוך לו. ואם יש שם שלישי אל מה שסמוך, למה שסמוך לו, ואם יש שם רביעי אל מה שסמוך, למה שסמוך לו, וכן לעולם, עד אשר ישלם

המדע, ונורהו בו על חדוש הדברים. ואלה השמונה פנים הם חייבים בהם עם השנים עשר הראשונים, רצוני לומר: החדוש וארבע ראיותיו, וארבע ראיות המחדש, וד׳ ראיות היות דבר לא מדבר, ויהיו עשרים. ומי שיש מהם שחבר ההיולי אל מאמרו, יתחייב במה שיש עליו מן התשובה. ומי שיש מהם שחבר הטבעים אל מאמרו, יתחייב מה שיש עליהם מן התשובות. והספרים כבר חברו הידוע אל המושכל ואל המוחש ואל הטבע, באמרו (איוב י״ב י״א) הלא אזן מלין תבחן וחך אכל יטעם לו. (בישישים חכמה וארך ימים תבונה).

והדעת האחד עשר הוא דעת בעלי העקשות. אלה שָׂמים הנמצאות קדמוניות מחודשות יחד, כי אמתת הדברים אצלם אינה אלא כפי הדעות, והם יותר סכלים מכל שקדם זכרו. ותחלת מה שאבאר מסכלותם, כי הדברים לא היו בעבור הדעות, אבל הדעות היו בעבור הדברים שיבינום על אמתם, והפכו אלה הכסילים הדבר, ושמו הדברים הולכים אחר הדעות. וכבר הקדמנו בפתיחת הספר הזה דברים קצרים בענין הזה, והנחתי דבר אחר בו, אומר אותו הֵנה. והוא, שאלה חושבים כי הדבר כשחולקים בו שנים, יאמינהו האחד על דרך אחת, ויאמינהו השני על דרך אחרת, יתחייב שיהיה לדבר ההוא שתי אמתות, ומאמרם זה מביא אל ד ר כ י ם ר ב י ם מן ההפסד, ואזכור מהם ש ב ע ה. אומר, כאשר מחייבים שתי אמונות, כן יהיו חייבים שהאמונות מחייבות לדבר עשרה אמתות. ואחר כן התחייבו, שעצם הדבר אשר יש לו עשר אמתות בעבור עשרה מאמינים, שיהיה בכל עת שיראה אדם אחר לדבר ההוא אמונת אחד עשר, תוסיף אמת אחת באמתותיו, ושיהיה בכל עת שתבטל אצל אדם מן העשר אמונות, שתבטל בזה אחת מאמתותיו, ושלא יפסקו על דבר בעצמו כמה יש לו מן האמתות, כי לא פגשו כל בני אדם וידעו כמה יש לו אצלם מפני האמונות. ויתחייבו עוד, שאם בני אדם יהיו טרודים שלא יעיינו באי זה דבר ולא האמינו לו ענין כלל, שיבטל הדבר ההוא ולא תהיה לו אמת כלל. וכאשר יתחייב, כי השתי דעות שהם בשתי ראיות מַקנים הדבר הא׳ שתי אמתות, יתחייב כמוהו בשתי הדעות שהאחד מהם בראיות והשני בזדון

רוצה לומר: שמזידים בו לומר השקר, שיקנו הדבר שתי אמתות, ויהיה כזב מי שכזב על פלוני החי ואמר שהוא מת, מקנהו אמתת המות, כאשר הקנהו צדק מי שצדק עליו החיים. וכאשר יתחייב זה בשני מאמרים האחד צדק והאחד כזב, יתחייב גם כן בשני מאמרים שניהם כזב, ויהיה אז המראה האדום, כשיראו אותו השנים, ומאמין האחד שהוא לבן, והשני שהוא שחור, יהיה המראה ההוא לבן ושחור יחד, ותבטל אמתתו אשר היא האודם, חוץ ממה שהם חייבים במה שכתבנוהו מאמתות הדברים בפתיחת הספר הזה, ומן הראיות הנזכרות בחדוש. ואמר הכתוב במי שחשב שהדבר הולך אחר אמונתו ונעתק עם מחשבתו: (איוב י"ח ג') טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ.

והדעת השנים עשר דעת העמידה. אלה האנשים חשבו, כי האמת הוא שיעמוד האדם ולא יאמין בדבר, כי אמרו: כי העיון רב ספקות, ואנחנו רואים [אותו] כמו הברק הלוהט, לא יאצר ולא יתפש, והראוי שנעמוד מהאמין. ואלה יותר סכלים מאנשי העקשות, מפני שהם חברו אל האמתת הנמצאות שקרים, ואלה עמדו מהאמת והשקר יחדיו. וראיתי לבאר מה שיש עליהם בזה להשיבם בו אל האמת, כי הם יתוקנו בדבר עמהם בדרך העיון, אם לא טבעו באולת שנתיאש מהם, כמו הכת אשר אחריהם. ואומר: אם תהיה אצלם אמתת כל דבר העמידה ממנו, הם חייבין שיעמדו מן העמידה, ולא יגזרו עליה שהיא האמת. ולא דנתי עליהם בזה עד שדנתי בו על עצמי, כי כאשר האמנתי כי המדע אמת, האמנתי שבו ידעתי שהוא האמת. ואחר כן אומר, כי דבריהם עם המדברים עמם לחייבם בעמידה, יוצאים בזה ממה שטענוהו, ובאים להצדיק במדעים, ולולי זה לא היו חושבים לקיים העמידה. ואומר עוד: כי רוצם עמנו אל שכלם, בעת הצרך אל ההנהגה, כאשר הם רצים אל ראותם, בעת שהם צריכים לראות, ואל שמעם, בעת שהם צריכים לשמוע, יבטל עמידתם ויאמת המדעים, כמו החושים. ואומר עוד: כי מה שהם שוכרים האומן הבקי והרופא המומחה, והמשער המופלג, ממה שמורה כי לא יאמינו בענין העמידה, ואלו היה הדבר כן, היו לוקחים כל מי שימצאוהו. ואומר עוד: כי זכרם מה שהיה מן הפעלים,

ומה שקרה להם מן המקרים, וכל שכן אם יגזרו עליו העדות, ממה שמבטל העמידה ויקיים האמתות. ואומר עוד: כי השתמשם במחשבה בכל דבר שיש לו אחרית, מבקשים שתהיה אחריתו טובה ולא רעה, בטול העמידה והִכָּנע אל האמתות. ואומר עוד: כי מה שהם משבחים המטיבים ומגנים המריעים, וכן שהם מצדיקים הצדיקים ומכזיבים הכוזבים, ממה שמבטל העמידה ומקיים האמתות. ואלה הארבעה עניינים עם מה שקדם בפתיחת הספר יעירום על אמתת האמת, ונורם בו על חדוש הדברים, וכמו שצותה החכמה ואמרה: (משלי ח׳ ה׳) הבינו פתאים ערמה וכסילים הבינו לב.

מאמר מחבור ר׳ דוד אלמקמץ הבבלי

(פאלק, הליכות קדם, עמוד ע״ב—ע״ה.)

המאמר התשיעי מחבור ר׳ דוד הידוע אלמקמס הבבלי אשר חִבֵּר אותו להורות ייחוד הקב״ה ולְנַצֵּחַ כל הקמים והחולקים על תורתו הקדושה. וכן אמר: כבר השלמנו על המאמר הזה שני פנים מדרכי החקירה, ובארנו בהם מדרכי החקירה על כבוד הבורא יתעלה שמו שני דרכים, האחד להורות דרך מציאת כבודו, השני השאלה על כַּמִּיָּתוֹ, ואם הוא נכון לשאול עליו כמה הוא. ונתברר הדבר באמתת הענין כי הוא נמצא בורא לבדו ואין אחר, והוא אחד ואין מבלעדו, כמו שפירשנו וביארנו במאמרות הראשונות, ואנו רוצים במאמר הזה לדבר עליו מהו, ואע״פ שהקדמנו במאמרות הראשונות מן הדבר הזה לפי היכולת, אנו שונים בו בדבר במאמר הזה, וצריכין אנו לשאול בשביל זה להתחיל מהשאלה שאומרים לה שאלת כמה הוא, כדי שנדביק בה שאלת מהו. ואנו אומרים כי הקב״ה הוא אחד לא כאחד שהוא ממין גדול, ולא כאחד שהוא אחד במין קטן, ולא כאחד במנין, ולא כאחד ביצירה, אבל הוא כדרך הפשיטה הנכונה שאין בה שום חלוף ולא ריכוב (ר״ל הרכבה), והוא אחד בכבודו, ואין שני שדומה לו. ופירוש זה כי הוא ראשון ואין לו ראשִׁית, ואחרון ואין לו אחרית, והוא התּוֹאֲנָה לכל הַמְּאוּנֶה, והמסיבה לכל

המסובב. ונאמר עכשו על שאלת מהו, ואנו אומרים כי החכמים בעלי הדעות נתחלקו בשאלה זו, כי יש מהם שאמר: אין אדם רשאי לשאול על השם מהו, מפני כי השואל זו השאלה אינו שואל אותה אלא על דבר שיש לו גבולים, וכל המתגבל נוֹצָר; ויש מהם מי שאומר: יכול אדם לשאול זו השאלה, כי הרי אדם יכול להשיב על זאת השאלה בכל דבר שהעיד הוא ית׳ שמו בו על כבודו, ולא יהיה זה מגביל לכבודו ולא נותן לו גדר, לפי שמהותו אין כְּמוֹתָהּ מהות, ולא דמות לְדִמּוּתוֹ בשום פנים. ונשיב מי שישאל ויאמר מהו, ונאמר לו: הוא הראשון והאחרון, והנראה והנסתר, אשר אין לו ראשית ולא אחרית, ואין לו תכלית ולא סוף ולא קץ, והוא החי שאינו חי בחיות באה עליו, ואין חיותו נמשכת במזון, והוא החכם אשר לא קנה חכמה מאחר, והוא השומע בלא אזנים, והרואה בלא עינים, הנבון בכל מעשיו, דיין אמת בכל משפטיו, וכזה וכדומה לו נשיב על זו השאלה, כמו שהעיד הוא ית״ש על כבודו ועל גבורותיו ותושבחתו.

ואם יאמר אדם דרך שאלה: הוא חי כדרך חיותנו אשר אנו מבינים מחיות בני אדם, וחכם על דרך שאנו מבינים מחכמת החכמים, ורואה ושומע על דרך שאנו מבינים מענין הרואה והשומע ממנו, או לא? אנו משיבים אותו ואומרים לו: חס ושלום שתהיה חיות השם כמו חיותנו, ושתהיה חיותנו כמו חיותו יתעלה שמו, או שיהיה השם חכם ושומע ורואה על דרך שאנו חכמים ושומעים ורואים, או שנהיה אנחנו בזה כמותו. ופירוש זה כי השם חי לא מפני שלא היה חי ואח״כ חיה, או שהוא חי ואח״כ לא יהיה חי, אבל אין לחיותו ראשית ואין לה תכלית, וכן הוא חכם לא בחכמה נקנית, אבל אין לחכמתו ראשית ולא תכלית, ואין להוסיף עליה ולא לגרוע ממנה; אבל אנו קנינו החיים לפי שלא היינו חיים ואח״כ חיינו, ולבסוף תאבד החיות ממנו ונמות, וכן לא היינו חכמים ואח״כ קנינו חכמה ולמדנו אותה, ואח״כ תאבד החכמה ממנו במותנו, ועוד כי חכמתנו תשלוט עליה הטעות והשכחה והחסרון והתוספת; והשם בחלוף כל זה, כי הוא חי ולא ימות, חכם ולא יסכל, וזוכר ולא ישכח, ישתבח ויתקדש. ואם יאמר: היאך נבין חי בלא חיים, או חי שלא ימות, או חי שאין לו ראשית ולא תכלית? זה חילוף מה שאנו

מבינים ואנו רואין בעולם הזה. אנו משיבין אותו: אין זה חילוף מה שאנו מבינים בכבוד הבורא. אבל נכון הוא שנבין מן כבודו חילוף מה שאנו מבינין על נפשותינו. לפי שהוא הבורא ואנו ברואים. וראוי הוא שיהא הבורא חילוף מהנברא. ועוד כי אנחנו חסרים ויש לנו תחלה ותכלית. וראשית ואחרית. והסברא והדעת נותנת שהעושה חילוף מן המעשה. והמעשה חילוף העושה. כמו שהכותב חילוף הכתב. והכתב חילוף כותבו. וכן הבונה חילוף בניינו והבנין חילוף בונהו. וכגון זה. ולפי שנתנה סברא להיות הפוֹעל חלוף פעלו. אל יכחש אדם ולא יפחד לומר שהשם יתעלה חילופנו. והוא חי חכם ויודע ומבין ועושה שלא על דרך חיותנו וחכמתנו ודעתנו ומעשינו. ואנו אומרים כי כל האומר שהבורא חי. אנו מבינין את דבריו על ארבעה דרכים: שהוא חי בחיים. או שהוא חי בלא חיים; ואם הוא חי בחיים. תהיה חיים שלו על שני דרכים. אם קדומה שאינה נקנית ואין לה ראשית ולא תכלית. או שתהיה קנויה אחר שלא היתה; ואם הוא חי בלא חיים. יהיה עוד על שני דרכים. על הקדימות שאין לה ראש ולא סוף. או על הקנין. ואתה יכול לחלק הטעם הזה. כגון מה שאני אומר דבר האומר על החי שהוא חי. ואינו נפרד משני דרכים: הדרך האחד שהוא חי בחיים. וזה מתחלק לשני חלקים. שתהיה החיים שלו קדומה אין לה ראשית ולא אחרית. או שתהיה קנויה אחר שלא היתה; וזה החלק עוד מתחלק לשני חלקים. החלק האחד שתהיה החיים אשר הוא חי בה. היא הוא. וזה שקראנו נכון. או שתהיה החיים אשר הוא חי בה דבר אחר יוצא ממנו. וזה שקר; והדרך השני שהוא חי בלא חיים. וזה על שני חלקים. האחד שלא היה חי ואח״כ נמצא חי. וזה שקר. והשני שהוא חי קדום. אין לו ראשית ואין לו תכלית. וזהו הדרך הנכון לומר על השם.

ואנו מבארים כל אלו הדרכים. ונותנין טעם לשבור הנשבר. ולהעמיד הנכון והאמת. ואנו מתחילין בראש החלקים. ואומרים: אם יבא אדם ויאמר כי השם הוא חי בחיים. אין דברו יוצא משני פנים, כגון מי שיאמר שהוא קנה החיים שהוא חי בהם כמו שקונה החכם החכמה ומתחכם ממנה. והאומר זה הדבר חוטא ומביא אשם. יתברך וישתבח שלא היה חי עד אשר קנה את החיים ונמצא בהן חי. יתעלה שמו מזה. אבל הוא חי לעולם; ואין אנו רשאין

להאריך בדבר הזה, לפי שלא מצינו אדם שהוא אומרו. והפנים האחר שהוא חי בחיים קדומה כמהו, אין לה ראשית ולא תכלית, ודבר זה מתחלק לשני חלקים, והוא שיאמר שהחיים שלו היא הוא, או שיאמר שאין החיים היא הוא, אבל היא חוץ ממנו ומקצת ממנו. והאומר שהחיים שלו אינה הוא, בא לידי כפרנות, שהוא נותן אחר עם הקב״ה, וזהו טעות הנוצרים שאומרים על הקב״ה שהוא חי בחיים שהיא רוח הקדש, וחכם בחכמה שהיא המאמר, והיא שקורין לה בן, וזהו כפרנות ממש. ואם יאמר כי החיים שלו היא הוא, היה אומר כי השם הוא חי בלא חיים, אבל חילוף הלשון ולא נתחלף הענין (ואמר כי השם חי). והאומר כי השם חי בחיים היא מקצתו או יוצאת ממנו, מביא הקב״ה לידי ריכוב ומחליף עליו החילוף, וכופר כפרנות גדול, שהוא משים הבורא מרוכב, ואין כן דרך הבורא יתעלה וישתבח. וכיון שנשברו כל הדרכים הנאמרים על השם שהוא חי בחיים, נתברר ונתכונן שהוא חי בלא חיים, אבל הוא חי בנפשו, לא בדבר יוצא ממנו. ואנו אומרים כי הוא חי יחידי קדמון, אין ראשית לחייו ולא יהיה לה אחרית. ואנו מוצאים הנפש החכמה שהיא חיה בגופה ובעצמה, והגולם והבשר חי בדבר אחר יוצא ממנו, והוא הנפש אשר הוא חי בה, והוא מת בהתפרדה הימנו; ואם יכולין אנו לומר על הנפש אשר היא ברויה ונוֹצֶרֶת, שהיא חיה בלא חיים, אַבל היא חיה בגופה (ר״ל בעצמה), וְאִלוּ לא, היתה הנפש צריכה לנפש אחרת ונפש אחרת לנפש אחרת לאין סוף, וזה אינו נכון: על אחת כמה וכמה על הקב״ה שהוא חי לעולם, והוא יכול, אנו מחוייבין לומר עליו שהוא חי בלא חיים, לפי שהוא חי בכבודו ובנפש אלהותו. וכן אנו אומרים על המלאכים, אשר הם רוחנים והם חיים לא בנפשות אחרות ולא בחיים יוצאה מהם. משם נקרין המלאכים בכתבי הקדש רוחות, והנפש נקרית רוח; ונקראו רוח מפני מדת חרוצם וקלותם, ומפני שאינן מרוכבין, וכשהם על הדרך הזאת, הם חיים בעיניהם ולא בדבר יוצא מהן, מפני שכל דבר שהוא חי בדבר אחר יוצא ממנו, הוא מרכב, וכבר אמרנו שהמלאכים והנפש פשוטים ואינן מרוכבין, ומפני זה הם חיים בעיניהם, לא בדבר אחר יוצא מהם. ואם נאמר זה עליהם, קל וחומר שיהיה אמור על הבורא יתעלה וישתבח. ואל יבין אדם מדברינו

שהמלאכים והנפש חיים בעיניהם, לא בדבר אחר, כי אין להם בורא שהוא מחיה אותם, ח"ו מן המאמר הזה, אבל הן ברואין, הבורא נתן להם חיים, אבל לא כחיי גופות, כגוף בני אדם שהן חיים כל זמן שהנפש עומדת בתוכן, וכיון שהיא מתפרדת מהן הם מתים.

מקור חיים

לר׳ שלמה בן יהודה ן׳ גבירול

העתקת ר׳ ש״ט פלקירא.

(הוצאת שלמה מונק.)

לקוטי המאמר השני.

אמר: והוצאת הידיעה במציאות היסוד הגופני, כלומר העצם הנושא לגשמות העולם, יהיה בהקש למה שקדם מהמאמר ביסודות, כי אם העולם עצם גשמי, כמו שהיה הגשם עצם בעל תבנית וגוון, יתחייב מזה שיהא הגוף יסוד לצורות הנשואות בו, כלומר התבניות והגוונים ושאר המקרים, ושיהיו אלו הדברים צורה לו. כמו כן התחייב שיהיה בכאן דבר אחד הוא יסוד לגשמות, ושיהיה הגשמות צורה לו, ויהיה הקש הגשמות ליסוד הנושא אותה הוא הקש הצורה הכללית, כלומר התבניות והגוונים, אל הגשמות הנושא להן, ועל כן יתחייב שיהיה בכאן יסוד המוחש, הוא הנושא לצורת הגשם. ואתן לך בהוצאת הידיעה בצורות והיסודות סדר כללי, והוא שתצייר כתות הנמצאים זו למעלה מזו ומקצתן מקיפות למקצתן ומקצתן נושאות למקצתן, ויקיפו בהן שתי קצוות, האחת במעלה והאחת במטה, ומה שהיה מהן בקצה העליון מקיף בכל, כמו היסוד הכללי, יהיה יסוד נושא בלבד, ומה שהיה מהן בקצה השפל, כצורה המוחשה, יהיה צורה נשואה בלבד, ומה שיהיה אמצעי בין שתי הקצוות יהיה העליון והרקיק מהן יסוד לשפל והגס, והיה השפל והגס צורה לו. וכפי זה יתחייב שיהיה גשמות העולם, שהוא יסוד נראה נושא לצורה הנשואה בו, צורה נשואה ביסוד הפנימי שאנו מדברים בו, ועל זה ההקש יהיה זה היסוד צורה למה שאחריו, עד שיגיע הדבר אל היסוד הראשון המקיף בכל הדברים.

ושם הגוף לבדו ראיה על מציאות היסוד הנושא לגשמות, כי כשתתאר הדבר בשהוא גשם, תקיים תאר ומתואר, כתארך הגוף בשהוא מגוון או בעל תבנית, וקיימת בזה עוד תאר ומתואר, וכשתגדור אותו, תאמר שהוא הארוך והרחב והעמוק ותקיים דבר ארוך ורחב ועמוק.

והיסוד האישי המלאכותי נשוא ביסוד האישי הטבעי, והיסוד האישי הטבעי נשוא ביסוד הכללי הטבעי, והיסוד הכללי הטבעי נשוא ביסוד הגלגלי, והיסוד הגלגלי נשוא ביסוד הכללי הגופני, והיסוד הכללי הגופני נשוא ביסוד הכללי הרוחני, ויתחייב מזה שיהיה הגלגל בכל מה שבו קם בעצם הרוחני ושיהיה העצם הרוחני נושא אותו.

ויתחייב שיהיו הצורות האישיות הטבעיות קמות בצורה הכללית הטבעית, והצורה הכללית הטבעית קמה בצורה הכללית הגלגלית, והצורה הכללית הגלגלית קמה בצורה הכללית הגשמית, והצורה הכללית הגשמית קמה בצורה הכללית הרוחנית.

אם היה עצם השכל יודע לעצמו, התחייב שתהיה צורת האמת נשואה בעצמו. ומפני זה היה השכל מכיר זו הצורה הכרה לא יספק בה, מפני היות זו הצורה נשואה בעצמו לא תרחק ממנו, ועל כן היה עצם הנפש מכיר לצורת האמת במקצת העתים, מפני קרבה מעצם השכל, כלומר קרבת טבעה מטבעו ושהוא דומה לו, והיתה הנפש החיונית לא תכיר זו הצורה הכרה שלימה אלא לפי הדמיון, מפני ריחוקה מהשכל, כלומר ריחוק טבעה מטבעו, והוא דומה בראות, כי כשירחק מהמוחש תסתפק עליו הצורה ולא יאמת אותה, וכשיהיה הדבר כמו שאמרנו, כלומר שהשכל ישיג צורת האמת בעצמו מפני היותה נשואה בעצמו, והיתה השגתו לדברים וידיעתו בהם יחייב הקפתו בהם ושהוא סובב אותם, יהיה נמנע שישיג השכל דבר הוא מסודר למעלה ממדרגתו, ואם אין זה במוחלט, מפני שהשכל אפשר שישיג מה שלמעלה ממנו מצד שהוא קיים בו, כלומר השגת העלול לעלה, ולא ישיגהו מצד שהוא מקיף בו, כלומר השגת העלה לעלול, ואם היה השכל משיג כל העצמים התחייב מזה שיהיה למעלה מהם, וכשיהיה למעלה יתחייב שיהיה מקיף בהם, ואם היה מקיף התחייב שיהיו כולם בו ויתחייב שיהיה משיג אותם.

וכל מה שיהיה הדבר יותר רקיק ועצמו יותר זך, יהיה קבולו יותר חזק והשגתו לדברים, והשכל קבולו חזק והשגתו לכל הדברים ממה שתחתיו, ועל כן יתחייב שיהיה עצמו יותר דק ויותר נקי מכל העצמים שתחתיו.

וכשלא יהיה לשכל צורה מסוגלת בעצמו והיה משיג לכל הצורות תמיד, התחייב מזה שיהיו צורות כל הדברים צורות לעצמו, וכשיהיו כל הצורות צורות לעצם השכל והיו מפורקות אצל השכל, התחייב מזה שיהיו מפורקות בעצמיהן.

וכל מה שיקיף בו החוש והשכל מצורות הנמצאים מפורקות בעצמיהן, מפני שהן מפורקות אצל החוש והשכל, ואע״פ שאינן מפורקות במציאות, כי כל הנמצאים מתאחדים מחוברים. ודמיון פירוק העצמים והמקרים המושכלים וחלופיהן בעצמיהן ואצל השכל, ואע״פ שהם מתאחדים במציאות, כדמיון פירוק הגשמים והמקרים המוחשים וחלופיהן בעצמיהן ואצל החוש, ואע״פ שהם מתאחדים במציאות, כגוון והתבנית והגוף, כי כל אחד מאלה הדברים מפורק מהאחר בעצמו, ואע״פ שכולם מתאחדים במציאות, וכן המאמר בכמות והעצם הנושא אותו, כי הכמות מפורק בעצמו ואצל השכל מהעצם הנושא אותו, ואע״פ שהם מתאחדים יחדיו במציאות. ודמיון התאחדות הכמות בעצם דמיון התאחדות הגוון והתבנית בכמות, ואע״פ שהם מפורקים מהעצם בעצמם ואצל השכל, כפירוק כל אחד מהגוון והתבנית מהכמות בעצם ואצל החוש, ואע״פ שאינם מפורקים במציאות.

והכמות בכללו נשוא בעצם, וכן כל העצמים המושכלים נשואים מקצתם במקצתם, כהנשא התבנית והגוון בכמות וכהנשא הכמות בעצם.

וכל הצורות נשואות ביסוד הראשון, כהנשא התבנית והגוון ומה שדומה לזה מהמקרים בכמות, וכהנשא הכמות בעצם, ומשם יתבאר לך שהחיצון מהנמצאים דמיון לפנימי מהם, ואז יתבאר לך כי כל הדברים הנמצאים ביסוד הראשון הם חלקים לו, ותראה כי היסוד הראשון כללי להם ושמקצת אלו הדברים חלקים למקצת, עד שתדמה כי היסוד הראשון הנושא ספר רשום וכתוב, ואז תראה שכלך מקיף בכל הדברים ועליהם כפי יכולת האדם.

וזה העצם הנושא למאמרות התשע הוא פתח העיון במה שנעלם מהחושים, מפני שזה העצם היה ממה שאצל הדברים המוחשים במעלה, ועוד כי זה העצם המצויר במאמרות התשע הוא הדמיון המונח לראיה על הנסתר. ואני אתן לך כלל מספיק יורה על מה שאחריו, ואומר כי מאחר שהיתה הנפש נעדרת לידיעת המקרים השניים והעצמים השניים מעת הקשרה בגוף, ואחר כך קנתה אותם כשראתה המקרים הראשונים והעצמים הראשונים ושוטטת בהם ועברה בהם, התבאר בזה כי הוחקו לה המקרים הראשונים והעצמים הראשונים, כלומר עולם הטבע, והוכנו לה החושים בעבור שתשיג בהם המקרים הראשונים והעצמים הראשונים, עד אשר כשתשיג הנפש אותם, תשיג בהם המקרים השניים והעצמים השניים, ועל כן היה האדם, כל מה שקנה ידיעת המוחשים מעת נולד בזה העולם, נוסף בהן שכלו ויצא מהכח אל הפעל, כי הצורות המוחשות יתטבעו בכלים להדמותם בהם, ויהיו הצורות הנטבעות בכלים יתטבעו עוד בכח הדמיון בדקיקות ופשיטות יותר ממה שהוטבעו בכלים, וכמו כן יתטבעו בעצם הנפש בדקיקות ופשיטות יותר ממה שהוטבעו בכח הדמיון, ואז היה יחס הצורות המוחשות לנפש יחס הספר הכתוב לקורא, כי כשיחוש הראות אותיותיו ורשומיו, תזכור הנפש עניני אותם הרשומים ואמתתם, וזה ראיה כי עצם הנושא לנאמרות התשע הוא הדמיון המונח לראיה על הנסתר.

ואתן לזה שרש תשען עליו, והוא כשתהיה כונתנו בידיעה שעולה מהקצה השפל מהנמצאים אל הקצה העליון מהם, והיה כל מה שהוא בקצה השפל יבא מהקצה העליון, צריך שנשים כל מה שמצאנו אותו בקצה השפל הקש וראיה על זה שבקצה העליון, מאחר שהיה השפל דומה לעליון אשר שולח ממנו, ומאחר שהשפל משולח מהעליון, התחייב שיהיה דמיון לו, ועוד נבאר כי השפל משולח מהעליון, וכשיהיה הדבר כן ועמדנו על הדמות שבין שתי הקצוות, תתבאר לנו הידיעה בנסתר מצד הנראה, ומאחר שכונתנו לעלות אל הקצה העליון מהנמצא, כלומר היסוד הכללי הנושא לכל הדברים והצורה הכללית הנשואה בו, שהם תכלית הנמצא מצדנו והם התחלתו מצד הבורא אותם י״ת וי״ת, והסתכלנו בקצה השפל, כלומר היסוד הנושא למאמרות התשע,

מצאנו אותו שהוא נכחו ושוה לו, וכמו כן מצאנו צורת הכמות הנשואה בזה העצם נוכח הצורה הכללית, כלומר צורת השכל הנשואה ביסוד הראשון הכללי, וכאלו הקצה העליון גֶרם השמש, והתחתון ניצוציה המתפשטים על עגולת הארץ.

ותראה היאך אלו שתי הקצוות זה נוכח זה, כשתסתכל בסגולות היסוד הכללי, כי אתה תמצא אותן ביסוד השפל, כלומר הקימה בעצם והאחדות והנשיאה לחלוף ושאר סגולותיו, והנוכח כמו כן בין שתי הצורות, כי כמו שהצורה הראשונה תחדש כשתדבק ביסוד העליון מין השכל וקיום עצמו, כמו כן צורת הכמות תחדש כשתדבק ביסוד השפל מין הגוף וקיום עצמו, אם כן צורת הכמות תהיה נוכח צורת השכל. וביאור זה כי צורת השכל אחדות פשוטה, וצורת הכמות הרבה אחדיות מורכבות, וכמו שצורת השכל אינה נבדלת מהיסוד העליון, כמו כן צורת הכמות מתפשטת בכללות עצם היסוד השפל, וכמו שצורת השכל מכסה ליסוד העליון ומקפת עליו, כמו כן צורת הכמות מכסה ליסוד השפל ומקפת עליו, וכמו שצורת השכל נושאה לכל הצורות וכל הצורות נשואות בה, כמו כן צורת הכמות נושאה לכל צורות הגוף ומקריו והם בה נמצאים, וכמו שהתבנית תכלית צורת הכמות והגדר המקיף בו, כמו כן הידיעה תכלית צורת השכל והגדר המקיף בו. ואמנם היתה ידיעת השכל תבנית בו, מפני שהיא התכלית המקפת בו דומה בתבנית המקפת בגוף, כי כמו שהגוף כשיפגש גוף אחר וידבק בו, אמנם יפגש אותו וידבק בו בתבניתו, כמו כן השכל כשיפגש שכל אחר וידבק בו, אמנם יפגש אותו וידבק בו בידיעתו, וכמו שצורת הכמות תתך אל הנקודה והאחדות, כמו כן צורת השכל תתך אל היסוד והאחדות, וכמו שצורת הכמות כשיעיין השכל בה ימצא אותה העליונה שבצורות והקרובה אל העצם, וימצא שאר הצורות למטה ממנה, כמו כן צורת השכל כשתעיין בעצמה תמצא עצמה העליונה שבצורות והקרובה אל היסוד, ותמצא שאר הצורות למטה ממנה, וכמו שיש מהצורות מה שהוא מתחייב ליסוד אינו נבדל ממנו, כצורת השכל והעצמים הפשוטים, ומהם מה שהוא זולתי מתחייב, כצורות היסודות, כמו כן צורות העצם, מהם מה שהוא זולתי מתחייב, כגוון והתבנית

המסוגלים ומה שדומה להם מהמקרים, ומהם מה שהוא מתחייב, ככמות המתחייב לעצם, וכמו שצורות היסוד הן הפוגשות לשכל, כמו כן צורות העצם הן הפוגשות לחוש, וכן שאר מה שבין אלו שתי הקצוות מהדמות.

ולמה שאנחנו בו מהוצאת הידיעה ביסוד והצורה, אינך צריך מהידיעה בנאמרות ליותר מהידיעה בסוגיהם ומיניהם ופרקיהם וסגולותיהם ושתופם וחלופם, והידיעה כי כל אלו הסוגים צורות לעצם המונח להם, אבל תהיה השגחתך בעיון בעצם הנושא אותם והפליג ביגע שכלך בו, מפני היותו מושכל אינו מֻוחש, ושהידיעה בו קודמת לידיעה בכל העצמים המושכלים, אלא שאע״פ שזה העצם מושכל, אין מעלתו מעלת שאר המושכלים, מפני שהוא מסודר בקצה השפל מהעצמים ושהוא נפעל והיו שאר העצמים פועלים, והראיה שזה העצם נפעל אינו פועל, כי כל פועל מלבד הפועל הראשון יצטרך בפעלו למונח יהיה מקבל לפעלו, ואין תחת זה העצם עצם אחר יהיה מקבל לפעלו, מפני שזה העצם הוא תכלית הנמצא התחתונה והוא במעלת המרכז לשאר העצמים המושכלים, ועוד כי הכמות תעצור אותו מהתנועה ותמנעהו מההליכה, להשתוותה עליו ושהוא שקוע בתוכה, ועל כן הוא דומה בלהבת האש העכורה ברטיבות המעורבת בה, המונעת ממהירות התנועה, ובאויר המעונן הנמנע מפלוש האור, ועל כן היה רִשום העצם נראה כשיהיה המזג רקיק ויוכן לקבול רשומו, וארצה לומר ברשומו פלוש רשומי העצמים השכליים בו, ואז נראה רשום העצמים הרוחניים בגוף למבטם בו ושהם קורעים אותו, ודומה בשמש כשתפלש המחיצות ותקרע אותם, ועם מה שעצר הכמות זה העצם ומנע אותו מהפעל, היה עצמו נעדר התנועה לריחוקו ממקור התנועה ושרשה, ולא הגיעה אליו מהכח הפועל המניע לדברים מה שיהיה בו מניע פועל, והתחייב מפני זה שיהיה עומד זולתי מניע, ואע״פ שהיה מתנועע, כלומר נפעל. והראיה כי הכמות ימנע העצם הנושא אותו מהתנועה, כי הגוף כל מה שיתוסף כמותו יהיה יותר כבד וקשה להתנועע.

וזה הדבר פעם יקרא עצם ופעם יקרא יסוד. וההפרש בין שם העצם והיסוד, כי שם היסוד נופל על הדבר המוכן לקבל הצורה שלא קבל אותה עדיין, ושם העצם נופל על היסוד שקבל צורה מה והיה באותה הצורה עצם מסוגל.

וזה העצם הוא הדבר הנושא לצורת הכמות, וטבע זה העצם שופע מעצם אחר עליון ממנו, והוא עצם הטבע, ועצמו משולח מעצם הטבע, ואם תרצה אמור שהוא המדרגה השפלה מהטבע או הכח השפל מכחותיו. וכל דבר יהיה מדבר – מהחיוב שיהיה בין שני הדברים דמות מה, ואם היה זה העצם מעצם הטבע, מהחיוב שיהיה בין העצם ובין הטבע דמות מה.

וכשידע האדם מהות זה העצם, ידע עם זה למותו, כי הלמות נמצא אצל המהות, והמאמר בלמות הנמצאים הוא מידיעת הרצון, והלמות יחייב העלה אשר בעבורה יצא כל אחד מהסוגים והמינים והאישים מהכח אל הפעל, והתכלית אשר עמד אצלה כל אחד מהם.

ומאחר שהיה הרצון הוא המניע לכל הצורות הנשואות ביסוד והמפלש אותם אל התכלית הקצוית מהיסוד, מפני היות הרצון מפלש ומקיף בכל, והיתה הצורה נמשכת ומשועבדת לו, התחייב מזה שיהיה התטבעות חלקי הצורה, כלומר הפרקים המקיימים למינים והחולקים אותם, והתרשמם ביסוד כפי מה שברצון ממנו.

וזה מעיד על סוד גדול, והוא כי כל הנמצאים כלם עצורים ברצון ותלויים בו, מפני היות כל צורה מצורות הנמצאים התרשמה ביסוד ומצוע התטבעותה בו, ואומר בכלל מצוע בנגוד הצורות ביסוד והיותם שקולים, כי הרצון יעצור אותם ויעמידם אצל הגדרים והתכליות שעמדו אצלם, והיו הצורות מצד הרצון מתוקנות מתמצעות, ויהיו עם זה מוכרחות לו, עצורות בו. ודמיון זה חלוק העצם לפשוט ומורכב, וחלוק הפשוט אל השכל והנפש ואל הצורה והחומר, וחלוק המורכב לצומח וזולתי צומח ולחי וזולתי חי, ושאר הנגודים הנמצאים בין הפרקים החולקים ליסוד והמקיימים אותו.

ואי אפשר שתעמוד על סוד הרצון, אלא אחר שתדע כללות היסוד והצורה, כי הרצון הוא הפועל ליסוד והצורה והמניע אותם, ומעלת המאמר ברצון מהמאמר ביסוד והצורה מעלת המאמר בשכל מהמאמר בנפש, ומעלת המאמר בשכל מהמאמר בנפש מעלת המאמר ביסוד והצורה מהמאמר בשכל.

ואם תשאל: היאך מציאות זה העצם ובאי זה מקום תצייר מציאותו, תדע כי אין כל דבר מצטרך בקיומו למקום גופני, כי מה שאינו גוף

והוא עצם פשוט, הוא מתקיים בעלתו הנושאה אותו, ויתחייב שתהיה העלה פשוטה דומה, ואין העצם בעצמו גוף ויהיה לו מקום, אלא הוא המקום לכמות אשר בו יהיה המקום על האמתה. ואם תאמר: אם המקום יהיה בכמות, היאך יעבור עם זה המאמר שהעצם מקום לכמות, עם היות המקום יחייב דבקות שטח גוף בשטח גוף אחר, ואין לעצם בעצמו שטח בו ידבק בכמות, כי העצם אינו גוף?

והתשובה כי תצטרך בציור אמתות הדברים שלא תהפוך צורות שפליהם על צורות עליוניהם, וכשתמצא תאר מה באישים או המינים או הסוגים הקרובים אלינו, אל תחשוב שתמצא זה התאר במה שבעליונים מן האישים או המינים או הסוגים, ואע״פ שהתארים הנמצאים בשפלים מפלשים מהעליונים, אינם נמצאים בשפלים בצורה שנמצאים בה בעליונים, וזה שרש כולל ומתפשט בכל ונמשך בו מהעליון אל השפל.

וקימת הדברים הנמצאים וקיומם יהיה על תשע מדרגות: הראשונה קימת הדברים כולם בידיעת הקדמון ישתבח, ותחת זה קימת הצורה הכללית ביסוד הכללי, ותחת זה קימת העצמים הפשוטים קצתם בקצתם, ותחת זה קימת המקרים הפשוטים בעצמים הפשוטים, ותחת זה קימת הכמות בעצם, ותחת זה קימת השטחים בגרמים וקימת הקוים בשטחים וקימת הנקודות בקוים, ותחת זה קימת הגוונים והתבניות בשטחים, ותחת זה קימת מקצת חלקי הגופים המתדמים החלקים במקצת, ותחת זה קימת מקצת הגופים במקצתם, וזהו המקום הידוע, והנה כל מה שישפל וירד מהפשוטים אל המורכבים יותר עב ויותר גס, וכל מה שיעלה יהיה יותר זך ויותר רקיק.

ולא יסופק לך במה שאמרנו כי העצם מקום לכמות, כי אמרנו זה להודיע שהוא נושא אותו ושקימתו וקיומו בו, כי אינו נמנע שיאמר בעצם שאינו גוף שהוא מקום לגוף כשיהיה נושא אותו, כמו שאינו נמנע שיאמר בגוף שהוא מקום למה שאינו גוף כגוונים והתבניות והקוים והשטחים ושאר המקרים הגופנים, אע״פ שהמקום הידוע יחייב דבקות שני גופים, ואלו המקרים אינם גופים.

והמקום בכלל יאמר על שני מינים: רוחני וגופני, וכשתרצה לצייר איכות קימת העצם הפשוט בעצם הפשוט והיאך יהיה האחד מהם מקום לאחר, צייר קימת הגוונים והתבניות בשטחים וקימת השטחים בגרמים, ויותר רקיק מזה קימת המקרים הפשוטים בעצמים הפשוטים, כמקרים הנשואים בנפש, כי אלו המקרים קמים בנפש והנפש מקום להם, וזכור השרש שהנחנו בזה, והוא כי הנראה מהדברים דמיון לנסתר מהם, ויתחייב מזה השרש שיהיה המקום החיצון השפל דמיון למקום הפנימי העליון, וכן שאר מה שבין הקצוות מהמעלות.

ומאחר שהיתה האחדות הראשונה אחדות לעצמה, היתה פועלת לאחדות היא למטה ממנה, ומאחר שהיתה זו האחדות מחודשת לאחדות הראשונה האמתית, והיתה אותה האחדות אין התחלה לה ולא תכלה ולא שנוי בה ולא חלוף, התחייב שתהיה האחדות המתרשמת לה, כלומר המחודשת, בעלת התחלה ותכלה, והתחייב שישיגה השנוי והחלוף. ועל כן אינה דומה לאחדות השלמה על האמתה וקרה לה הרבוי והחלוף והשנוי, והתחייב שתהיה נחלקת בעלת מדרגות מחולפות, וכל מה שתהיה האחדות קרובה אל האחדות הראשונה על האמתה, יהיה היסוד המצויר בה חזק התאחדות ויותר פשיטות, ובהפך: כל מה שתהיה רחוקה מהאחדות הראשונה, תהיה חזקת הרבוי ויותר הרכבה. ועל כן היתה האחדות המקיימת ליסוד השכל אחת ופשוטה, זולתי מתחלקת ולא מתרבה, ואע״פ שהיא מתחלקת במקרה, והיתה זו האחדות יותר פשיטות והתאחדות משאר האחדיות, המקיימות לשאר העצמים, מפני היותה בפאת עליונות האחדות הראשונה הפועלת אותה. ועל כן היה עצם השכל ישיג כל הדברים באחדות עצמו המקיים אותו, כי היתה אחדותו מקפת בכל האחדיות המקיימות לעצם כל דבר, וזה כי כל האחדיות מתרבות, כפולות בהאחדות הראשונה הנבראת, והיתה האחדות הראשונה הנבראת מקיימת היא לעצמיהם, ועצמי האחדיות המתרבות קמו מעצם האחדות האחת, ומפני זה היא מצואה אצלם, קמה בהם. ועל כן היו צורות כל הדברים מצואות אצל צורת השכל ונושאה אותם ואוספת אותם, כי היתה אחדותו הפשוטה אוספת בעצמה לכל האחדיות, והיו צורות כל הדברים אינן

זולתי האחדיות המתרבות. והראיה על זה כי לא ימלט דבר מהמושכל והמוחש משיהיה אחד או הרבה. ומאחר שהיתה האחדות הנשואה ביסוד השכל כפי מה שזכרנו מהפשיטות והיחוד, התחייב שתכפל האחדות הנשואה ביסוד הנפש ושתתרבה, כי היתה מסודרת זו האחדות למטה ממדרגת האחדות הנשואה ביסוד השכל, וכן התחייב שתכפל האחדות ותתרבה ושיקרה לה השנוי והחלוף בשאר מדרגות היסוד הנושא אותה, כפי ירידת מדרגת היסוד אל המקום התחתון ורחוקו מהמקום העליון, עד שתגיע אל היסוד הנושא לכמות, כלומר עצם זה העולם, ונכפלו בו והתחלקו ונוספו והתרחקו ביסוד הנושא אותם, כי השתעבדו לאחדות הפועלת, והתעבה העצם מפני זה והתגשם ונעצר בעצמו. והיה זה העצם השפל בעביו וגסותו מנֻגד לעצם העליון בפשיטותו ודקותו, כי היה אותו העצם משכן להתחלת האחדות ותחלתה, והיה זה העצם משכן לתכליתה ואחריתה. ואינו עובר שתהיה התכלה דומה להתחלה, מפני שהתכלה התחייב שתהיה תכלה לכח התחלה והפסקה.

ודמיון מה שזכרתי מפשיטות העצם מאצל שלוחו אל הטבע והתגשמו מאצל הטבע אל המרכז, דמיון המים הרצים שמקצתם עמוקים ממקצתם, כי מקצתם רקיקים וקלים ומקצתם אפלים עבים, כחתיכת העופרת המותכת באש כשמוציאים אותה, כי מקצתה נתכת מרוקקת, יפלש אותה הראות, ומקצתה בהפך. ואנו רואים למראית העין חלוף האחדיות ביסוד הנושא, כי נמצא חלקי האש בתכלית ההתאחד והפשיטות והמצוע, עד שתדמה צורתה דבר אחד אין רבוי בה, ונמצא חלקי האויר והמים יותר חלוקים ומפוזרים, עד שחלקיהם ואחדיותם מושגים למראית העין, ובזה קרוב לידיעה במה שזכרתי מהכמות הנשוא בעצם מהוה מהתקבץ האחדים הכפולים, ועל כן נאמר: הרכבת העולם קמה מכתיבת המספר והאותיות באויר.

וכל צורה מצורות העצמים הפשוטים א ח ת, לא תקבל החלוק, כי איך תקבל החלוק והיה דבר אחד? אמנם התחלק האחדות בכמות מפני העצם המונח לה, הלא תראה כי כל האחדיות אשר אליהם תחלק הכמות יסכימו בצורת האחדות, ואמנם התחלפו במונח להם, והראיה על זה כי האחדות היא המקיימת ליסוד ובה הוא מיוחד והיא אוחזת אותו, וכשיהיה היסוד רקיק

פשוט, רחוק מהפזור והפרוק, תשוה לו האחדות ותסכים עמו ותהיה הוא והיא דבר אחד זולתי מחולק בפעל, וכשיהיה היסוד עב חלש, לא ישתוה לו האחדות ותחלש מליחד אותו ומלקבץ עצמו, ויתפרק היסוד מאחוז האחדות ויתפזר, ותתרבה האחדות אז ותתחלק.

* * *

קטעים מן המאמר החמישי.

ואמנם היה נמנע קבוץ הצורות הרבות המחולפות בנושא אחד כשיטרידו מקום, אבל כשלא יטרידו מקום אינו נמנע קבוצם בנושא אחד, ומאחר שהיו הצורות המתקבצות בצורת השכל אינן מפורקות, אבל הן מתאחדות בעצמו, והיה עצם השכל עצם פשוט, יתבאר בזה כי אלו הצורות לא יטרידו מקום, אלא הן והמקום שהן בו, כלומר עצם השכל, דבר אחד, ומפני זה, כלומר מפני שעצם השכל עצם פשוט ושהצורות הנשואות בו אינן מפורקות, אלא הן מתאחדות בעצמו, היה עצם השכל יכול כל דבר וישא כל דבר ולא יֻצר מדבר, מפני שישא כל דבר באחדותו, שהיא עצמו, נשיאה אחדותית עצמית. וצריך שתעיין זה הענין ותחפש אותו בכל העצמים, כלומר יחוס בין נשיאות כל אחת למה שישאהו מהצורות, ובין נשיאות האחר למה שישאהו. ודמיון זה כי כשתעיין קימת הצורות בשכל, תמצא אותה ביחוס קימתן בנפש וקימת התשע הנאמרות בעצם, ועל כן נאמר כי השכל מקום לצורות הטבעיות, ונאמר עוד כי כמו שהחמר כח מקבל לצורות המוחשות, כן הנפש כח מקבל לצורות המושכלות, ועל זה תקיש עוד קימת כל הצורות ביסוד הראשון, כי אתה תמצא כל הצורות קמות ביסוד הכללי, וכן תמצא הנאמרות התשע קמות בעצם, וכן תמצא דברים המחולפים קמים בנפש והנפש נושאה אותם, ולא נמנעה קימתם בה מקימת מקצתם במקצתם, כי כמו שהגוף ומקריו דבר אחד, אע״פ שחלופם רב ופרוקם, אלא שהנפש תפרק כל אחד מחלקיו מהאחר, ואם הם מתאחדים מדובקים, כמו כן בהיות כל הדברים מתאחדים מדובקים, ואע״פ

שהם מחולפים בעצמיהם, השכל יפרק מקצתם ממקצתם ויכיר מקצתם ממקצתם, ויתחייב על זה ההקש שהיה דמיון הכל אצל היסוד הראשון דמיון הגוף אצל הנפש, ואומר בכלל דמיון הצורות אצל השכל, כי אם היו צורות כל הדברים נמצאות בשכל, כל שכן שיתחייב שיהיו נמצאות ביסוד הראשון, וכן תקיש על כל מה שלמעלה מהם.

וענין הידיעה השכלית היא התאחדות הצורה המושכלת בשכל, וכן המאמר בידיעה החושית, אלא כי זו ההתאחדות הפרטית אינה כמו התאחדות הצורה הכללית ביסוד הכללי, אלא הוא למטה, ועל כן לא נקרא אותו ידיעה, ואע״פ שלא נקרא אותו ידיעה, לא יתחייב מפני זה שיהיה התאחדות הצורות המושכלות בשכל יותר נכבד ממנו, כי היה ענין ההתאחדות הראשון נכבד מענין ההתאחדות השני.

ומה שצריך שתדע אותו מזה הענין, כי הצורה מקפת ביסוד כהקפת השכל בנפש וכהקפת מקצת אלו העצמים הפשוטים במקצתם, והבורא י״ת וי״ת מקיף ברצון ובכל מה שבו מן היסוד והצורה בלא דמיון, ואין כמוהו.

וצריך שתדע כי האיכות, אע״פ שהוא למעלה מהכמות, הוא זה אצל החוש, אבל על האמִתה הוא והכמות יחדו, כי הגוון והתבנית מתחייבים לכלות הגשם, ועם זה שאר הגנסים נמצאים יחדו בעצם, וקח אותו הקש להקיש עליו מציאות כל הצורות יחדו ביסוד הראשון, כי יחס נשיאות היסוד הראשון לכל הצורות יחס נשיאות הנפש והשכל לצורות המושכלות ויחס נשיאות העצם לנאמרות התשע, ויותר מבואר מזה יחס נשיאות הכמות לתבנית והגוון.

וצריך שיהיה התחתון חמר לעליון, מאחר שיהיה העליון פועל לתחתון, ועל כן אמרו החכמים כי אין הגון בענין הצורה האמתית זולתי השכל הראשון, והוא הנקרא אצלם השכל הפועל.

וכל מה שתרד הצורה ותתגשם, תהיה יותר נראה לחוש, כמו הגוון שהוא הקרוב שבצורות אל החוש, והתבנית נעלם מהגוון, והגשמות יותר נעלם מהתבנית, והעצם נעלם מהגשמות, והטבע נעלם מהעצם, והנפש נעלמת מהטבע, והשכל נעלם מהנפש. והסבה בזה הוא כי הצורה הראשונה

הדבקה ביסוד הראשון רוחנית פשוטה, והצורה האחרונה גשמית מורכבת, ובין אלו שתי הקצוות אמצעיים יקשרו השתי קצוות וידבקו ביניהם, וכל מה שתהיה הצורה קרובה אל הצורה הראשונה הרוחנית, תהיה אותה הצורה יותר רקיקה ויותר נעלמת, ובהפך: כל מה שתהיה הצורה קרובה אל הצורה הגשמית, תהיה יותר גסה ויותר נראה.

והראיה כי הצנרות הרוחניות נעלמות בצורות הגשמיות הוא כי הנפש תחנה הגוף בכחותיה וידבק כל מה מכחותיה בצורה הנאותה לה ברקיקות, כי היא תפרק צורת האיכות והכמות מצורת העצם, ואחר כך תפרק צורת העצם מצורת הטבע, וצורת הטבע מצורת הנפש, וצורת הנפש מצורת השכל, וצורות השכל מהיסוד הראשון. וצריך שתדע כי מי שהטיב לדעת פרוק אלו הצורות והכיר כל אחד מאלו העצמים מהאחר, הגיע לתכלית הידיעה והתענוג.

ורשום הצורה הראשונה בכל הוא המציאות, כי אותה הצורה היא המקיימת לעצם כל דבר, וצורת השכל היא הצורה המקפת בכל נמצא, ומציאות כל הצורות ממציאות צורת השכל.

והגדרת היסוד הכללי והצורה הכללית אינה ממה שאפשר, מפני שאין למעלה מהם גנס ויונח לגדרם שרש; אבל לרשם אותם אפשר מצד סגולותיהם המתחייבות להם. ורשם היסוד הכללי הלקוח מסגולותיו הוא שהוא עצם קם בעצמו הנושא לחלוף, והוא אחד במספר, ויורשם עוד שהוא עצם מקבל לכל הצורות; ורשם הצורה הכללית שהיא עצם מקום לעצם כל הצורות, ותורשם שהיא עצם החכמה השלמה והאור הנקי.

ואין לעצמים הפשוטים למות חוץ לעצמם, אלא שיש להם למות היא ועצמם דבר אחד, כי הם פשוטים אחדותיים, ומפני זה נאמר ביסוד הראשון ובצורה הראשונה, ואומר בכלל בכל העצמים הפשוטים, שאין עלה להויתם אלא הבורא אותם י״ת וי״ת, מפני היות העלה הרביעית, שהיא למות, חוץ לעצם העלול, ואין חוץ לעצמים הפשוטים דבר זולתי הבורא אותם י״ת וי״ת, ומפני זה נאמר כי הם תמידי המציאות להתמדת הבורא י״ת וי״ת. ואני אתן לך בזה השער כלל מספיק, תקחהו הקש תקיש עליו,

ואומר כי הנמצא מסודר מהקצה העליון אל הקצה התחתון על ארבע מדרגות, והם המציאות, הנקראת בערבי אניה, והמהות והאיכות והלמות, והעליון מציאות לא מהות לו ולא איכות ולא למות, כאחד האמת י״ת וי״ת, ולמטה ממנו מהות אין איכות לו ולא למות, כשכל, ולמטה ממנו מהות בעל איכות, כנפש, ולמטה ממנו מהות בעל איכות ולמות, כטבע והמתהוים, וכל אחד מאלו מסודר כפי סדור החשבון, כי המציאות מסודר במעלת האחד, כי היא מציאות בלבד, והמהות מסודר במעלת השנים, כי המהות מורכב משני דברים, והם הגנס והפרק, והאיכות מסודרת במעלת השלשה, כי היא נשואה בעצם המהות ומצורף אליו, והלמות מסודרת במעלת הארבעה, כי היא מצורפת אל האיכות והמהות והמציאות שהם שלשה.

ויסודר הנמצא על מעלות הן יותר כוללות מאלו, והן המחויב והאפשר והנמנע. והמחויב הוא האחד הפועל י״ת וי״ת, והאפשר הוא כל נמצא הנפעל לו, והנמנע הוא העדר הנמצא והפסקו. והמחויב הוא התחלה לא תשתנה, והאפשרי בהפך, ומפני זה היה האפשרי כפי מה שאחשוב נפעל משתנה, כי זה טבע האפשרי בעצמו, וכבר הטיב מי שקרא היסוד הראשון אפשרות על זה ההקש, ומאחר שהיה האחד הפועל הראשון, מחויב הוא אחד בלבד, ומאחר שהיה הנפעל אפשרי, מהחיוב שלא יהיה הוא הוא, אלא יהיה דבר ודבר, ואז יתחייב היותו נושא ונשוא.

ובהשתנות היסוד והצורה ראיה על הרצון, מאחר שהיה דרך הרצון לעשות הדבר והפכו, והסבה אשר בעבורה תהיה הצורה גלויה והיסוד נעלם במושכלות, מפני פגישת צורת השכל וצורות המושכלות, כי הצורות כולן מתנגדות ביסוד, כבני אדם במערכת המלחמה; אבל במוחשות, מפני שהצורות גשמיות והיסוד רוחני בצרופו אל הצורות הנשואות בו, ועוד כי היסוד לובש והצורה לבושה, ועוד כי היסוד דומה בהעדר והצורה דומה במציאות, והיסוד בכח והצורה בפעל, והיסוד נשלם והיה נמצא בצורה, ועל כן התנועע תחלה לקבולה, כלומר לשלמות.

ומפני שהצורה היא האחדות הנפעלת לאחדות הראשונה האוחזת לכל והקמה בכל, ועוד כי מדרך האחדות ליחד הדבר ולקבצו משיתרבה

כו

ויתפרק, זה יחייב אותה היותה אוחזת ליסוד. אבל היסוד, מאחר שהיה דרכו הרבוי והחלוק, התחייב שיהיה מיוחד באחדות ויתחייב היותו אחוז מאוסף.

והצורה היתה בידיעת הבורא י״ת וי״ת נפרדת, ואחר כן התרכבה עם היסוד, והיה זה בלא זמן. ודמיון היות היסוד והצורה בידיעת האלוה י״ת וי״ת נפרדים, דמיון היות הצורה הרוחנית מדומה בנפש, ואחר כן תתאחד ביסוד ותצא אל הפעַל, וכן היתה זאת הצורה בשכל, ואחר כן תצא אל הנפש ותתאחד בה, אלא שהצורה המצואה בידיעת הקדמון י״ת וי״ת תצא מהכח אל הפועל בלא זמן, ועל כן לא תמצא כהרף עין ריקה מן היסוד, ואין בצורה היוצאה מן הנפש כן.

ודמיון דבקות היסוד והצורה דבקות האור באויר, והגוון בגשם, והנפש בגוף, והשכל בנפש, והחוש במוחש, והשכל במושכל. ומפני זה יאמר כי הכל היה מידיעת האלוה י״ת ומהבטתו והקפתו בדברים.

וכבר נאמר שעצם השכל יש לו תכלה משתי קצותיו: יש לו תכלה מהצד העליון, מפני שהרצון למעלה ממנו. ויש לו תכלה מהצד התחתון, מפני שהחמר חוץ לעצמו; וכל העצמים הפשוטים יש להם תכלה בעליונים ואין להם תכלה בשפלים, מפני היות קצתם בפאת קצתם, כי הם רוחניים פשוטים, אלא מאחר כי היה החמר עבה גשמי, על כן היה חוץ לעצם השכל. ואמרו כי השכל וכל העצמים הפשוטים יש להם תכלה מזה הצד, כלומר שהם מפורקים מהגשמות המשיג לחמר, והפירוק יחייב תכלית.

והיסוד לא יהיה נמצא אלא בצורה, כי המציאות מצד הצורה, ועל כן התנועע היסוד לקבול צורה, מפני שיצא מכאב ההעדר לתענוג המציאות, אבל מציאות היסוד ערום ממקצת הצורות אפשר זה, כי מקצת היסוד ערום מהצורה הרוחנית, לא הצורה הראשונה המקיימת לעצם היסוד הראשון, אלא השנית המקיימת לעצמי העצמים הפשוטים, וכן ימצא מקצת היסוד הגשמי פושט למקצת הצורות ולובש למקצתם.

וחשוב היסוד בעל שתי קצוות, האחד עולה לגדר הבריאה, כלומר גדר הדָבקות היסוד בצורה, והאחד יורד לגדר ההפסק, וצייר מה שהיה ממנו

למעלה מהגלגל רוחני הצורה, וצייר אותה הרוחנית, כל מה שלמעלה תהיה חזקת האחדות ויותר פשיטות, עד שתגיע לגדר הבריאה, וכן תצייר מה שיהיה מגדר הגלגל יורד גופני הצורה, ועיין אותו, כל מה שירד למטה יהיה יותר גופני, עד שיגיע הגוף לגדר ההפסק.

ואין היסוד אלא אחד, ואמנם החלוף הוא בצורה, וכשתשוטט בציור העצם הרוחני, תדע כי יחסו אל העצם הגשמי כיחס האור אל האויר. ואם תאמר היאך זה? פשוט שכלך מהעצם הגשמי והעמק השוטטות בעצם הרוחני, ועמוד אצל גדר הבריאה, והיא התחלת התאחדות היסוד בצורה, ואחר כך הפוך מחשבתך למטה, ואז תתבאר לך אמתת מה שאמרתי מקטנות העצם הגופני אצל גודל העצם הרוחני, ואם אפשר לך יחס העצם הרוחני הנברא, וארצה לומר היסוד הרוחני המתאחד בצורה וצרופו אל המקור אשר ממנו בא השפע, כלומר הרצון, אז תראה העצם הגופני יותר קטן. והקש על זה מהשמים והארץ, כי אתה כשתחשוב בנפשך שאתה עומד אצל הגדר הראשון מהשמים העליונים, משקיף על הארץ, תחשוב כי הארץ באמצעות השמים כנקודה שאין לה שיעור אצל השמים, אע״פ שהיא גדולה, וכן כשתעמוד בשכלך אצל הגדר הראשון מהעצם הרוחני, תראה כי יחס העצם הגשמי אל העצם הרוחני, אבל יחסם יחדו אצל הרצון, יחס הארץ אל השמים, ועל כן לא תהיה מסופק כשיהיה העליון תחת התחתון, כי העליון והתחתון הם אצלנו ובצרוף אלינו, והם נופלים בחלק לא יתחלק מהנמצא, והוא המרכז, אבל העצם הרוחני הוא אחד מדובק, מתעטף קצתו על מקצתו, קים בידיעת האלוה י״ת ויכולתו המקפת בכל.

ואני אתן לך כלל קצר, תסמוך עליו בציור זה: עמוד בשכלך אצל גדר הבריאה, ארצה לומר התחלת התאחדות היסוד בצורה, וצייר עצם אין לו ראשית ולא אחרית, והוא עצם הבורא י״ת, וצייר כל הנמצא הרוחני והגשמי קם בו, כציורך ענין מהענינים קם בנפש, כי אז תראה כי כח הבורא י״ת וי״ת בכל נמצא, וכן תראה כח העליון מהנמצא ועצמו בתחתון ממנו אל התכלה התחתונה, והוא גדר ההפסק, ואז תצייר המשך היסוד והצורה מהעליון אל התחתון המשך אחד.

תקון מדות הנפש

לר׳ שלמה בן יהודה ן׳ גבירול.

העתיקו מלשון ערב ר׳ יהודה בן שאול ן׳ תבון.

(הוצאת ר״ח פאללאק בבודאפעשט, עמוד י׳ — י״א.)

העולם הגדול הולך על ד׳ טבעים, וכן העולם הקטן שהוא האדם.

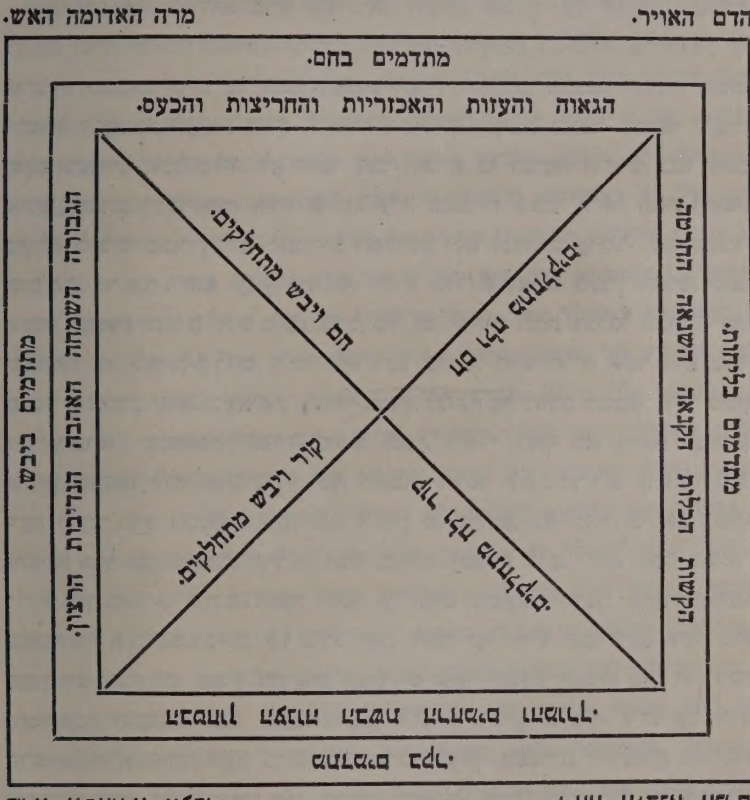
ואומר כי האלהים ברא את רוב העולם ההולך על ארבעה טבעים, להיות הוית תחלתו מארבע יסודות הידועים, ולעומת זה ברא את האדם על ארבעה טבעים, שיש בו הדם לעומת האויר, והלחה הלבנה לעומת המים, והמרה האדומה לעומת האש, והמרה השחורה לעומת העפר, ובראו יתעלה שלם בצורתו בכל כליו, לא יחסר דבר, וברא בו חמשה חושים, כמו שאני עתיד לזכרם, וכבר רמז אותו שלמה ע״ה באמרו: שבתי וראה תחת השמש כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה ולא לנבונים עושר. מה שאמר: ש ב ת י ו ר א ה, הוא ענין בחינתו, והוא כלל שהוציאו בענין הפרט, מפני שמה שאמר: ת ח ת ה ש מ ש, ר״ל כל מה שהוא תחת הגלגל הסובב, ומה שאמר: כ י ל א ל ק ל י ם ה מ ר ו ץ, רמז בו אל חוש הריח אשר הוא באף, מפני שהמרוץ יהיה בשאיפת האויר מחוץ, לנופף על החום הטבעי אשר בתוך גוף האדם, והשאיפה תהיה בחוש האף, ולולי האף לא היתה הנשימה שהיא מביאה לידי התנועה. ומה שאמר: ו ל א ל ג ב ו ר י ם ה מ ל ח מ ה, רצה לזכור חוש השמע, כאשר אנו רואין שהמלחמה לא תהיה כי אם בשמע והמיית קול כמו שאמר: קול מלחמה במחנה (שמות ל״ב, י״ח). ומה שאמר: ו ל א ל ח כ מ י ם ל ח ם, רצה לומר על חוש הטעם, והדבר כפשוטו, ומה שאמר ו ל א ל נ ב ו נ י ם ע ו ש ר, רצה לומר על חוש המישוש, אשר הוא ממין הבינה, והוא ממין החושים הצפונים אשר בטבע הנפש, כמו ההרגשה והמחשבה והבינה, ומה שאמר וגם לא ל י ו ד ע י ם ח ן, ר״ל על חוש הראות, שלא תהיה דעה כי אם בהארכת עיון בספרים והתמדת הלימוד והגירסא בהם, ולולי שאין אנו רוצים להאריך, הייתי מביא על אלו הרמזים

ראיות גלויות מן הסברא השכלית וחכמת הקבלה, עד שתהיה הבנתם קלה והשגתם קרובה, ומי שהוא מאנשי הלבבות הזכים והנפשות היקרות, המוער הזה יספיק לו למופת כי שלמה ע"ה לא רמז בפסוק זה כי אם לחושים הגלויים והניח זכרון החושים הצפונים, וכשיהיה האדם חכם, ישמש בעניניהם וימנעם ממה שאין ראוי להם.

* * *

(עמוד י"ט.)

וזאת דמות הצורה ליסודות ולטבעים ולמדות.



תורת חובות הלבבות

לרבנו בחיי הַדַּיָּן הספרדי בר יוסף, בהעתקת ר׳ יהודה אבן תבון.

(שער היחוד, פרק ה׳.)

אך ההקדמות אשר יתברר מהן כי לעולם הזה בורא בראו מאין, הן שלש הקדמות. אחת מהנה כי הדבר אינו עושה את עצמו; והשנית כי ההתחלות יש תכלית למספרן, וכיון שיש תכלית למספרן, יש להן ראשון שאין ראשון לפניו; והשלישית כי כל מחובר מחודש. וכאשר תתקיימנה אלה השלש הקדמות, תהיה התולדה מהן למי שידע להשתמש בהן ולחברן, כי יש לעולם בורא בראו מאין, כמו שיתבאר ממה שאנו עתידין לבארו בע״ה. והראיה על ברור אלה השלש הקדמות היא מה שאספר. — והוא שנאמר כי כל נמצא אחר שלא היה, איננו נמלט מאחד משני דברים: אם שהמציא הוא את עצמו, או שהמציא אותו זולתו. וכל מה שנחשוב עליו שהוא עשה א״ע, לא ימלט ג״כ מאחד משני דברים: אם שעשה את עצמו קודם הויתו או אחר הויתו, ושניהם אי אפשר. כי אם נאמר שעשה את עצמו אחר הויתו, לא עשה כלום; שלא היה צריך לעשות את עצמו, מפני הקדמת הויתו למעשהו, אם כן לא עשה כלום. ואם נאמר שעשה את עצמו קודם הויתו, בעת ההיא היה אפס (ואופס), והאפס לא יהיה ממנו מעשה ולא הנחה, כי האפס לא יעשה דבר, ונמנע שיהיה הדבר עושה את עצמו בשום פנים. והתבררה ההקדמה הראשונה אשר הקדמנו. — וברור ההקדמה השנית הוא על דרך הזה: שכל מה שיש לו תכלה יש לו תחלה, כי כבר נתברר שכל מה שאין לו תחלה אין לו תכלה, מפני שאי אפשר להגיע בדבר שאין לו תחלה אל גבול שיעמוד האדם אצלו. ומה שנמצא לו אחרית, נדע כי היה לו ראשון אין ראשון לפניו, ותחלה שאין לה תחלה; וכל אשר נעמוד על תכלית מההתחלות הנמצאות בעולם, נדע כי היה להם ראשון אין ראשון

לא

לפניו, ותחלה שאין לה תחלה, כי אין התחלות מבלי תכלית לתחלתם. ועוד מן הידוע כי כל מה שיש לו חלק, יש לו כל, כי אין הכל כי אם כלל חלקיו, ולא יתכן להיות חלק למה שאין לו תכלית, כי גדר החלק אינו כי אם שעור נפרד משעור, כי השעור הקטן סופר את הגדול, כאשר זכר אקלידס בראש המאמר החמישי מס׳ השעור. ואם נעלה במחשבתנו דבר שאין לו תכלית בפועל ונפריש ממנו קצתו, יהיה הנשאר פחות ממה שהיה קודם בלי ספק; ואם יהיה השאר מאין תכלית, יהיה דבר שאין לו תכלית גדול מדבר שאין לו תכלית, והוא מה שא״א. ואם יהיה לשאר תכלית, אם נוסיף עליו החלק המופרש ממנו והוא יש לו תכלית, יהיה הכל דבר שיש לו תכלית, וכבר היה בתחלת דברנו מאין תכלית; וא״כ יהיה בתכלית ומאין תכלית, וזה הפך שא״א להיות. ולא יתכן להפריש ממה שאין לו תכלית חלק, כי כל מה שיש לו חלק יש לו תכלית מבלי ספק. וכשנחלק ממה שיצא אל גדר ההויה בעולם מן האישים מימי נח עד ימי משה ע״ה במחשבתנו, יהיה חלק מכל אישי העולם, והוא מגיע עד תכלית, א״כ הכל הוא מגיע אל תכלית מספר. וכיון שכל העה״ז מגיע עד תכלית, צריך שיהיו תחלותיו מגיעות עד תכלית מספר, והדין נותן שיהיה לעה״ז ראשון אין ראשון לפניו, וצריך בעבור זה להגיע התחלות בראשיתן כאשר הקדמנו. — וברור ההקדמה השלישית שנאמר כי כל מחובר מורכב מבלי ספק מדברים יותר מא׳, והדברים ההם אשר חובר מהם הם קודמים לו הקדמה טבעית, וכן צריך שיהיה מחברו קודם לו הקדמה זמנית וטבעית. והקדמון הוא שאין לו עלה, ומה שאין לו עלה אין לו תחלה, ומה שאין לו תחלה אין לו תכלה. ומה שיש לו תחלה איננו קדמון, וכל מה שאינו קדמון הוא מחודש, מפני שאין בין הקדמון והמחודש אמצעי שיהיה לא קדמון ולא מחודש, א״כ כל מחובר איננו קדמון ועל כל פנים הוא מחודש. וכיון שנתבררה ההקדמה השלישית אשר זכרנו, נתקיימו השלש הקדמות.

הגיון הנפש או ספר המוסר
לר׳ אברהם בר חייא הנשיא
הוצאת יצחק פריימאן, לייפציג תר״ך.

(קטע מהעמוד הראשון, ד. – ד:)

ואני חוזר לראש הענין ואומר: הצורה נאמרת על שלשה ענינים: האחת צורה פשוטה ואין הגוף נדבק בה, וזהו האור הנברא ביום הראשון; והצורה השנית צורה מחוברת אל גוף ומכסה אותו ואינה נפרדת ממנו כל הימים, והוא הרקיע הנברא ביום שני; והצורה השלישית מתחברת אל הגוף כצורה השנית, אלא שאין חבורה חזק וותיק, אבל היא מתגלגלת ומתחלפת מצורה אל צורה על שני דרכים, מהן מפשיטין את הצורה ולובשים צורה אחרת ואינם יכולים להרחיב הצורה ולא להגדילה, ומהן מרחיבין את הצורה ומגדילים אותה ואין מפשיטין אותה, ואלו הן יצורי יום השלישי (הבאין בשני המאורות). וההפוכין האלה נמצאין בהן בכל עת ובכל רגע, וכלם אינם ממירים את מקומם, ואלו הן הצורות המפורשות למעלה בדברי חכמי המחקר. והגופות אשר אינם מחליפות את מקומן הן שלשת הצורות הנזכרות, ואין אתה יכול להוסיף עליהן: האחד גוף שאינו ממיר צורתו כלל, והשני גוף ממיר את צורתו ואינו ממיר את מדת גופו, והשלישי גוף שהוא ממיר את מדת גופו ואינו ממיר את צורתו, מפני שמתוך המדה הזאת אתה מוצא התמורה בצורה, כי אין צורת הרחב צורת המצוק ולא צורת הארוך צורת הקצר, ויהיה מוחזק בידינו שהגופות אשר אין מחליפות את מקומן הן הנזכרות למעלה ולא יותר מהן.

ואמרו חכמי המחקר: אחר שנתקיים הגוף במקומו ולא יזוז ממנו, הפיץ אור מן הצורה אשר היא מתקיימת בעצמה במאמר בוראה וגבורתו, והיה זיו האור ההוא נפרש על גוף הרקיע ומתגלגל עליו מן נקודה אל נקודה ומחלק אל חלק, וגורם על צורה הנדבקת אל גוף להיותה מחלפת את מקומה, ואלו הן גופי הכוכבים הממירים את מקום מעמדם ואין נפשטין מצורתן.

ומן האור המפיץ הזה הנוגע ברקיע היה זיו יוצא והולך, עד הגיעו אל הגוף אשר צורתו מתחלפת. ונוצרו מן הזיו כל שלשת בעלי חיים, שהן השטין במים והפורח באויר וההולך על פני הארץ, והם כוללים כל מיני המהלך אשר יוכל להמציא בארץ, מפני שהמהלכות נמצאות בשלשת האמהות אשר בעלי חיים יכולין להתגלגל בהן, והן מים ורוח וארץ. ואין לאחד מבעלי חיים מעמד בתוך האש, כל שכן להתגלגל בתוכן. ועל זה יש לנו להורות שמיני המהלכות בארץ הן שלשה מינין בלבד, ואם יש מהלכות שהן נמצאות מחיבורן, הן נכללות בתוכן. ומהלך הרקיע וצבא השמים נפרד ממהלכות האלה, מפני שהוא סבוב וגלגול שהוא מקיף את הנמצאות תחתיו להחתימן ולהגבילן, ויהיו כל מיני המהלכות ארבעה, לא פחות ולא יתר. והן כולם נמצאות על ידי האור המפיץ שנית מן הצורה המתקיימת בעצמה, והוא נפרש אל הצורות אשר הם נחברות אל הגוף לדברי חכמי המחקר. והאור הזה הם המאורות והכוכבים הנבראות ביום הרביעי במאמר יהי מאורות ברקיע השמים, אשר חלק הכתוב אותם אחרי כן אל שני מאורות וכוכבים, ונתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ. ואמרו להאיר על הארץ, שמתוך האור ההוא הנתון ברקיע נתן הקדוש ברוך הוא כח לצורות הגופות אשר בארץ לקנות רוח חיים, ומן הכח הזה נבראו דגים ועופות וחיות ובהמות, שהן מיני בעלי חיים היוצאים למעשה על ידי המים והארץ ביום חמישי וביום הששי.

העולם הקטן

לר׳ יוסף ן׳ צדיק (הוצאת ד״ר ש. הורויץ).

(המאמר הראשון, השער השני, עמוד ח׳ — ט׳.)

במציאות העצם והמקרה ומהות העצם והמקרה.

דע שכל הנמצאים לא ימלטו מאחד הארבעה חלקים: או שיהיה עומד בעצמו, או שיהיה עומד בזולתו, או שיהיה לא עומד בעצמו ולא בזולתו, או שיהיה עומד בעצמו ובזולתו כאחת. ומן השוא להיות עומד בעצמו ובזולתו, שדבר זה אינו בנמצאים, כלומר להיות עומד בעצמו ובזולתו, לפי שבהיותו

עומד בעצמו, אינו צריך לזולתו להעמידו, ואם יהיה עומד בזולתו, נמצא שאין בו דיות לעמוד בעצמו; ובביטול זה יתבטל ג"כ שיהיה לא עומד בעצמו ולא בזולתו, שאין זה מן הדרך המושכל. ולא נשאר מן החלקים הארבעה כ"א שיהיה או עומד בעצמו או בזולתו, והעומד בעצמו הוא החומר, והעומד בזולתו הוא הצורה – שעמידתה בזולתה והוא החומר – בין שתהיה רוחאנית או גשמיית. ומן הדרך אשר הקדמנו לא נמצא דבר עומד בעצמו שלא יהיה שום דבר נשוא בו, שאם לא תאמר כן, תבטל החלק השני שהוא עומד בזולתו. והחומר נושא והצורה נשואה, ולא יהיה נושא מבלי נשוי, מפני שזה מדרך הסמיכות. והואיל והתבאר זה, נבאר עכשיו ההפרש אשר בין העצם והחומר, כי החומר הוא עצם בכח, מפני שקודם שילבש צורתו היה חומר והיה מציאותו בכח, ואחר שלבש הצורה נעשה עצם ונעשה אז מצוי בפועל. ובכל זה כבר הקדמנו שלא ימצא חומר מבלי צורה, אבל במחשבה נוכל לסלק הצורה ולהשאיר החומר, מפני שהוא מקדים הצורה הקדמה טבעית. ומזה התבאר שכל הנמצאים לא ימלטו מחומר וצורה ועצם ומקרה, כי רשם העצם שהוא נושא ההפכים ומקבל חלוף המדות, והעת שימצא מבלי נושא ההפכים, שהם המקרים, הסתלק מהיותו עצם, שאין לך עצם שיהיה הפך עצם אחר בעצומו, כי אם במקריו, שההפך אינו כי אם באיכות. ועוד התבאר שאין הפרש בין החומר שקבל הצורה והעצם, אלא הוא הוא. ונאמר עכשיו שהצורה עצמית בדבר שתחת החומר ההוא, והצורה ההיא מקרה בחומר, והראיה לזה שהצורה תתבטל ויקבל החומר מיד צורה אחרת, כאשר התבאר כבר ביסודות הארבעה. ומבואר זה במורגשות, כי בהסתלק צורת החותם נשחת החותם ואפס, ונשאר הכסף כמו שהוא. וכן ההקש בכל הדברים הטבעיים והמעשים, ר"ל בטבעיים כל מה שנכלל תחת ההויה וההפסד, כי הגלגל אינו עובר עליו דבר מזה, כאשר יתבאר בקרוב, אבל הדברים המושכלים, כאשר החי שהוא צורה לצומח, יתכן הסתלקות החיות ולהשאר הצומח. וכן יתכן לסלק הצומח ולהשאר הגשם, שגשמים הרבה נמצאו בעולם שאינם צומחים. ואחר שבארנו זה, נבאר שאין עצם כי אם פשוט.

(המאמר השני, החלק השני, השער הראשון.)

מאמר בנפשות השלש.

ואם ישאל השואל, למה נקראו כל אחת מאלו נפש, ובמה תפרד כל אחת מהן מחברתה, נשיבהו שאלו הם כחות רוחאניים, וכל אחת מהן עצם עומד בעצומו יתן שום תועלת לגוף, ונקראו כל אחת מהן נפש. ומפני שהנפש החכמה מין לנפשות האלו הנשארות, נקראו נפשות, כמו שיקרא הדבר על שם מינו. ואם יאמר שום אומר, ומפני מה נקרא השכל נפש, והוא עצם עומד בעצמו ויקום לנפש לשום תועלת, נאמר לו שהנפש החכמה הזאת מוסכמת עם השכל בחומר, ולפי זה כשתשלם הנפש, נעשית שכל, ובשביל זה נקראת הנפש החכמה שכל בכח, ואין ביניהם חלוף אלא במעלה ויתרון ושעולם השכל יותר מעולה, לא עלוי מקומי, אלא עלוי שררה ויתרון, שהחומר שלו האור התם והזוהר הבהיר והשכל אשר אין עמו שכלות, לפי שהוא יוצא מגבורת הבורא ית׳ בלא אמצעות וימשיכהו בוראו לאין תכלית ויתן לו הטוב תמיד, ית׳ וישתבח הממציא הכל, אשר אלו הניח בריותיו כהרף עין מלהשפיע עליהם טובו, היה הכל חוזר לאפיסה, כמו שהיה אפס מקודם.

(המאמר השני, החלק השני, השער השלישי.)

במציאות העולם הרוחאני.

דע שכל מי שידע גוף מן הגופים, ידע כל הגופים, שהעלה תטרד בעלוליה. והמשל בזה כאדם שהשיג ידיעת גוף האדם, ומצא אותו ממלא מקום, ידע שגוף השור והסוס והצלם, שהוא דבר נקפא, ממלא כל אחד מקום, שעלת הגשמות כוללת את כולם, וכל מה שימצא בגוף מצד היותו גוף, דן אותו הדין על כל הגופים, וכל מה שימצא בו מצד שהוא גוף חי, דן אותו הדין על כל הגופים החיים. והואיל והתבאר זה, נבאר ג״כ שכל מה שידין השכל על נפש אחת, עבר דינו על הנפש הכולית בכללה, שהדין ההוא מדרך היותו עצם רוחאני, לא גוף ולא ממלא גוף ולא נכלל תחת הזמן, והואיל והתבאר זה, נבאר שיש לשָׁם עולם רוחאני כנגד העולם הזה הגשמי, ושהוא יותר שלם ממנו.

דע שדרך זה דרך עמוק מאד, והשתבשו בו הפילוסופים והרחיבו בפירושו וביאורו החכמים הקדמונים, ואעפ"כ לא ראיתי בעצתי להניח ספרי זה מופנה ממנו ושלא לדבר בענין זה ואפי' מעט מזער. ותחלת מה שאומר שכל מי שלמד כלום מחכמת ההגיון ידע שאי אפשר לאישים מנועים ולנועים ממינים, ואם לאו לא יהיה מין, לפי שאין מין אלא שיש תחתיו נוע ואין נוע אלא שיש עליו מין, שזה מדרך הסמיכות. ואם אמת דבר זה, גם כן אמת שאין נוע בלי איש תחתיו ואין איש שאין נוע עליו, שמעלת הנוע מן המין מעלת האיש מן הנוע שוה בשוה, הואיל והנוע מוכלל במין כמו שהאיש מוכלל בנוע, והנוע הזה אשר התכוונו אליו בכאן, הוא נוע אחרון, כמו שהמין הזה מין קדמון, והוא מין למינים. והואיל והתבאר זה ומצאנו הנפש החכמה תתחלק באישים, בידוע שיש לאישים האלו נועים ולנועים האלו מינים, ואי אפשר זולת זה, כמו שבארנו למי שיש לו עיון במדע ההקש. ולא יעלה בלבך שהנפש החכמה היא מתחלקת בעצמה, אבל החלוק הזה והאישות הזאת מצד הגופים המקבלים, כמעלת כלים מונחים לנגד השמש, שכל אחד מהם ישיג מאור השמש כפי זכותו וכוון עצמו לקבל האור, ולפיכך ימצא באדם הצדיק והרשע והישר והעול.

ספר הכוזרי

לר' יהודה הלוי

העתקת ר' יהודה ן' תבון.

(מאמר ראשון, א'—ד'.)

אמרו כי כאשר ראה מלך כוזר בחלומו כי כונתו רצויה אצל הבורא, אבל מעשהו איננו נרצה, וצוהו בחלום לבקש המעשה הנרצה אצל הבורא, שאל פילוסוף אחד שהיה בדורו על אמונתו, ואמר לו הפילוסוף: אין אצל הבורא רצון ולא שנאה, כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכונות, כי הכונה מורה על חסרון המכוין וכי השלמת כונתו שלמות לו, ובעוד שלא תשלם הוא

חסר. וכן הוא נעלה אצל הפילוסופים מידיעת חלקי הדברים, מפני שהם משתנים, ואין בידיעת הבורא שנוי. והוא אינו יודע אותך, כל שכן שידע כונתך ומעשיך, וכל שכן שישמע תפלתך ויראה תנועותיך. ואם יאמרו הפילוסופים שהוא בראך, הם אומרים זה על דרך העברה, מפני שהוא עלת העלות בבריאת כל נברא, לא מפני שהוא בכונה מאתו. ולא ברא מעולם אדם, כי העולם קדמון ולא סר האדם נולד מאדם שקדמו, מתרכבות בו צורות ומזגים ומדות מאביו ומאמו ושאר קרוביו, ואיכיות מן האוירים והארצות והמזונות והמימות, עם כחות הגלגלים והמזלות והחיילים בערכים ההוים מהם. והכל שב אל הסבה הראשונה, לא בעבור כונה ממנה, אבל הוא אצילות נאצלת ממנה סבה שנית, ואחר כן שלישית ורביעית, והתדבקו הסבות והמסובבות והשתלשלו כאשר אתה רואה אותם, והדבקות קדמון כאשר הסבה הראשונה קדמונית, אין לה תחלה. ולכל איש מאישי העולם סבות שבהם יִגָּמֵר כפי ההרכבות והאיכיות, ויש איש שנשלמו סבותיו ובא שלם, ואיש שחסרו סבותיו ובא חסר, ככושי אשר לא הוכן ליותר מקבול צורת האדם והדבור בתכלית החסרון, והפילוסוף אשר לו נתכנו תכונות יקבל בהם המעלות המדותיות והמדעיות והמעשיות, ולא חסר מאומה מן השלמות. אבל השלמות הזה בכח, צריך בהוצאתו לידי מעשה אל למוד ומוסר, עד שתראה התכונה על הענין אשר הוכנה לו מן שלמות וחסרון, ואמצעיים אין להם תכלית. והשלם ידבק בו מן המין האלהי אור שהוא יקרא השכל הפועל, ידבק בו שכלו הנפעל דבקות התאחדות, עד שיראה האיש ההוא והשכל הפועל אין ביניהם שנוי, וישובו כל כליו אחדים — ר״ל איברי האיש ההוא — ולא ישתמשו כולם אלא במעשים היותר שלמים ובעתים היותר נכונים ובטוב שבענינים, וכאלו כל כליו הם כלים לשכל הפועל, לא לשכל ההיולי הנפעל שהיה בתחלה משתמש בהם טרם הוצאתו לידי שלמות בכח, והיה מטיב פעם וחוטא פעמיים, וזה מטיב תמיד. והמדרגה הזאת היא תכלית ההגעה המקוה לאדם השלם, אחרי אשר תשוב נפשו מטהרה מן הספיקות, מבינה החכמות על אמתתם, ותשוב כאלו היא מלאך, ותשוב גם במדה המלאכותית הנפרדת מן הגופות, והיא מדרגת השכל הפועל, והוא מלאך מדרגתו למטה מן

המלאך הממונה בגלגל הירח, והם שכלים מופשטים מחמרים, קדומים עם הסבה הראשונה, ואינם יראים הכליון לעולם, ותשוב נפש האדם השלם והשכל ההוא הפועל דבר אחד, ולא יחוש לכליון גופו ואיבריו, מפני ששב הוא ואותו דבר אחד ונחה נפשו בחיים, מפני ששב נפשו בכת הרמ״ס ואסק״לביוס וסוקרא״ט ואפ״לטון ואריס״טו, כי הוא והם וכל מי שעלה אל מדרגתם והשכל הפועל דבר אחד עומד לעד, וזהו אשר יכונה ברצון האלהים על דרך העברה או על דרך הקירוב, רדפהו ובקש ידיעת אמתת הדברים, עד שישוב שכלך פועל, לא נפעל, והדבק בדרכי הצדיקים במדות ובמעשים, כי הם עזר בציור האמת ודבקות הלמידה וההדמות לשכל ההוא הפועל, ותכף לזה תעלה בידך מדת ההסתפקות והשפלות והכניעה וכל מדה מעולה, עם ההגדלה שמרוממים לסבה הראשונה, לא כדי שיחנך רצונו ולא להסיר מעליך קצפו, אבל בעבור ההדמות אל השכל הפועל בבחירת האמת וספור כל דבר במה שהוא ראוי לו, ודעתו כאשר הוא, ואלה הם ממדות השכל. וכאשר תהיה על התכונה הזאת מן האמונה, אל תחוש על אי זה תורה תהיה ובאי זה דת ואי זה מעשה ובאי זה דבור ובאי זה לשון אתה, או בדה לעצמך דת לענין הכניעה ולרומם ולשבח ולהנהגת מדותיך וביתך ואנשי מדינתך, אם הם סומכים עליך ושומעים אליך, או קח לך לדת הנימוסים השכליים אשר חברו הפילוסופים, ושים מגמתך וכונתך זך נפשך, וכללו של דבר בקש זך הלב באי זו אופן שתתכן לך, אחרי אשר תבין כללי החכמות על אמתתם, ואז תגיע אל בקשתך, ר״ל הדבק ברוחני ר״ל השכל הפועל, ואפשר שינבא אותך ויודיעך העתידות בחלומות אמיתיים ומראות נאמנות.

א מ ר ה כ ו ז ר י: רואה אני דבריך נכוחים ומספיקים, אך אינם מפיקים לשאלתי, מפני שאני יודע בעצמי כי נפשי זכה ומעשי ישרים לרצון הבורא, ואם כל זה היתה תשובתי כי המעשה הזה איננו נרצה, אף על פי שהכונה רצויה, ואין ספק שיש מעשה שהוא נרצה בעצמותו, לא כפי המחשבות. ואם איננו כן, מה לאדום ולישמעאל שחלקו הישוב נלחמים זה בזה, וכל אחד מהם זכה נפשו וכונתו לאלהים ונבדל ונפרש וצם ומתפלל —

והולך ומגמתו להרוג את חבירו, והוא מאמין שהריגתו צדקה גדולה וקורבה אל הבורא יתברך, וכל אחד מאמין כי הליכתו אל גן עדן – והאמן לשניהם, זה דבר שלא יתכן אצל השכל.

אמר הפילוסוף: אין בדת הפילוסופים הריגת אדם, מפני שמגמתם השכל.

אמר הכוזרי: ואי זה דבר שהוא נוטה מן האמת אצל הפילוסופים יותר מאמונתם שהעולם חדש ושהוא נברא בששת ימים ושהסבה הראשונה מדברת עם אחד מבני אדם, עם הרוממות שמרוממין אותו הפילוסופים מידיעת החלקיות. ועם זה היה ראוי כפי מעשה הפילוסופים וחכמתם ואמתתם והשתדלותם, שתהיה הנבואה ידועה בהם ונמצאת ביניהם מפני הדבקם ברוחניות, ושיסופר עליהם נפלאות ונוראות וכבוד וגדולה, ואנחנו רואים החלומות הנאמנים למי שלא התעסק בחכמה ולא בזכוך נפשו, ונמצא הפך זה במי שטרח בה, וזה מורה כי יש לדבר האלהי סוד אחר, זולת מה שזכרת אתה הפילוסוף.

(מאמר חמישי, י״ב – י״ד.)

אמר החבר: יתבאר מציאות הנפש בתנועות וההרגש לחיים, שונה מן התנועות היסודיות, ונקראת סבתם נפש או כח נפשי, ויתחלקו הכחות הנפשיות אל שלשה חלקים, והם מה שישותף בו החי עם הצמח והוא הכח הצמחי, ומה שהשתתף בו האדם עם שאר החיים והוא הכח החיוני, ומה שנתיחד בו האדם ויקרא כח דברי, ויתבאר ענין הנפש הכללית הסוגיית בבחירת הפעולות שהם מחמת הצורות המגיעות בחומר, לא מחמת החומר מצד שהוא חומר, כי הסכין לא יחתוך מצד שהוא גוף, אבל מצד שיש לו צורת הסכין, וכן החי לא ירגיש וינוע מצד שהוא גוף, אך מצד שהוא לו צורת החיות, והוא הנקראת נפש, ונקראו אלו הצורות שלמיות, כי בהם ישלמו תכונות הדברים. והנפש שלמות, ויש שלמות ראשון ושלמות שני; הנה הראשון הוא התחלה לפעולות, והשני עצמות הפעולות היוצאות מההתחלה, והנפש שלמות ראשון, כי הוא התחלה ליוצא מההתחלה. והשלמות אם שלמות לגשם ואם שלמות לעצם אינו גשם, והנפש שלמות לגשם. והגשם אם טבעי ואם

מלאכותי, והנפש שלמות לגשם טבעי. והגשם הטבעי אם כליי ואם בלתי כליי, כלומר שישלמו פעולותיו בכלים או בלעדי כלים, והנפש שלמות לגשם טבעי, כליי, בעל חיות בכח, רוצה לומר מוצא הפעולות החיוניות בכח ומכין אותם. ויתבאר שהנפש אינה הווה מהתמזג יסודות הגוף, לפי שהדבר המתחדש מהתמזג נפרדים, אם שיגבר בו אחד מהנפרדים או יותר מאחד, הנה תהיה הצורה המגעת כפי זה, ואם שינוצחו הנפרדים, עד שלא ישאר אחד על צורתו, ותחודש מזה צורה מאמצעיותם. והנפש איננו ממין דבר מנפרדי הגוף, אם כן אינה אלא צורה מחוץ, ככופח אשר איננו ממין צורת המים והעפר. תחלת הכחות הכח הזן, והוא ההתחלה, והמוליד בתכלית, והמגדל באמצע הקושר בין ההתחלה והתכלית. ולמוליד ראשית וקדימה, ואם יראה מתאחר, הנה הוא ימשול ראשונה על החומר המוכן לקבול החיות וילבישהו צורת הדבר המכוון בעבודת המגדל והזן, ואחר כן יעזב ההנהגה לשניהם עד עת ההולדה. והמוליד נעבד, והזן עובד, והמגדל עובד ונעבד. ולזן הארבע כחות המפורסמים העובדים אותו. כל נע בחפץ הרגש נע, ואם איננו כן, היה ההרגש לריק, והחכמה לא תתן דבר להבל וריק ולא להזיק, ולא תמנע דבר צריך ולא מועיל, עד שבעלי קשקשים, ואם יראו נחים, היה להם התקבצות והתפשטות, ואם יהופכו על גביהם יתנועעו עד שישובו על בטניהם, כדי לקרב להם המזון. וההרגשות הנראות ידועות, אבל הנסתרות תחלתם ההרגשה המשתתפת, כי אשר איננו ערב ואשר הוא ערב לא יושגו כי אם בנסיון. וצריך לקבוע כח יצורי לשמור צורות המורגשות, והיא ההרגשה המשתתפת, והכח הזוכר השומר לשמור בו הענינים המושגים מהמורגשות, והכח היצרי להקריב בו מה שנמנע מהזכרון, והכח המחשבי לעמוד בו על בירור מה שיחדשהו היצרי, והפסידו קצת מהעמידה החדשה עד שישיבהו אל הזכרון, והכח המתנועע להביא מה שיצטרך מקירוב וריחוק ודחיית המזיק. וכל כחות ב״ח אם משיגים ואם מניעים, והמניעים אם מניע להביא מועיל והוא הכוסף, ואם מניע לדחות מזיק והוא הכועס; והמשיגים שני מינים: אם נראים, כחושים הנראים, ואם נסתרים, כחושים הנסתרים. והמניע הוא עושה בממשלת המחשבי

בהשתמש היצרי, והוא התכלית מהחי הבהמי, כי אין ראוי לו לקבוע לו הכח המתנועע לתקן לו סבות ההרגש והיצר, אך החוש היצרי נקבע לו לתקן סבות התנועה, והמדבר בהפך זה, נתנה לו התנועה לתקן הנפש המדברת, העושה, הזוכרת. החושים החמשה ידועים ומושגיהם ידועים; באמצעותם תושג הדמות והמנין והגודל והתנועה והמנוחה. התבאר מצוא ההרגשה המשתתפת, מאשר אנחנו דנין על הדבש דרך משל כשנראהו שהוא מתוק, וזה בעבור שעמנו כח משותף לחושים החמשה, וזה הכח הוא היצורי, ופועל בהקיץ ובתנומה. ואחר זה כח מרכיב מה שמתקבץ בהרגשה המשתתפת, ויבדיל ביניהם ויפיל המחלוקת ביניהם, מבלי שיסיר מהצורות ההרגשה המשתתפת, וזה הוא היצרי, ויש שיהיה אמת ויש שיהיה שקר, אבל היצורי אמת לעולם. ואחריו הכח המחשבי, והוא כח השופט, דן על דבר שראוי שיבוקש ועל דבר שראוי להתרחק ממנו, ואין ביצורי ולא ביצרי משפט ודין, אבל ציור לבד. ואחריו הכח השומר, מזכיר לענינים מה שהשיג, כמו שהזאב שונא והבן אוהב. והאהבה וההיזק וההאמנה וההכזבה למחשבי, אבל השומר המזכיר הנה ישמור מה שמאמין בו המחשבי. והכח היצרי בהשתמש בו המחשבי יקרא יצרי, וכשהשתמש בו המדבר יקרא מחשבי. ההצטיירות בפני המוח, והיצרי באמצעיתו, והזכרון במאוחרו, והמחשבי בכללו, ורובו במקום היצרי. וכל אלו הכחות מתים, כָלים בכליון כליהם, ואין עמידה למדבר, אף על פי שייחד לעצמו לב הכחות האלה בדרך מדרכי היחוד ושימציאם בעצמותו. זה היוצא מדברי האנשים האלה במה שלמטה מהנפש המדברת. ואמרו במדברת שהיא השכל ההיולי, רוצה לומר: השכל דומה להיולי אשר הוא דומה לאפס בפעל, והוא כל דבר בכח, ויהיו בו הצורות המושכלות אם בלמוד אלהי ואם בקנין. ואשר הם בלמוד הם המושכלות הראשונות, ישתתפו בהם כל בני אדם אשר על המנהג הטבעי, ואשר בקנין הם בהקשה ובחדוש המופתי, בהצטיירות האמתות הדבריות, כמו הסוגים והמינים והחלקים והמדות הנפרדות והמורכבות בדרכים הנחלקים מההרכבות, וההקשות המחוברות האמתיות והכזבניות, והגזרות המולידות תולדות הכרחיות מופתיות או נצחיות או הלציות או הטעאיות או שיריות, ובהתברר אמתת הענינים

הטבעיים בהיולי והצורה וההעדר והטבע והזמן והמקום והתנועה, והגרמים הגלגליים והגרמיים היסודיים, וההויה וההפסד המוחלטים, וההויות הנולדות ההוות באויר וההוות במוצאים, וההוות על כדור הארץ מצמח וחי, ואמתת האדם, ואמתת הצטיירות הנפש את נפשה, והצטיירות הדברים המוסריים מהמנינים, והשעורים המלאכיים והשעורים הכוכביים והשעורים הניגוניים והשעורים המראיים והצטיירות הדברים האלקיים, וידיעת התחלות המציאה בסתם מצד שהיא מציאה והתלויים בה בכח או בפעל, וההתחלה והעלה והעצם והמקרה והסוג והמין וההפך והדומה וההסכמה והחלוף והאחדות והרבוי, וקיום התחלות החכמות העיוניות מהמוסריות והטבעיות מן הדבריות, אשר לא יגיעו אליהם אלא בזאת החכמה, וקיום הבורא הראשון, והנפש הכללית, ואיכות המינים, ומדרגת השכל מהבורא ומדרגת הנפש מהשכל, ומדרגת הטבע מהנפש ומדרגת ההיולי והצורה מהטבע, ומדרגת הגלגלים והכוכבים וההויות מההיולי והצורה, ולמה הוטבעו על המחלוקת הזאת, והקדימה והאיחור, וידיעת האנושות והאלהות, והטבע הכללי והשגחה הראשונה, ויש שתקבל זאת הנפש המדברת צורה מן ההרגש, כאשר תראה על עצמה מה שיש ביצורי השומר להשתמש ביצרי והמחשבי, והמצא הצורות ההם משתתף קצתם עם קצתם בתבניות ונפרדים בתבניות אחרות, ומן התבניות ההם צורות עצמיות ומקריות, והיא מחלקת אותם ומסדרת אותם, ומחדשת הסוגים והמינים וההבדלים והסגולות והמקרים, ואחר – תרכיבם הרכבה הקשית ותוליד מהם תועלת התולדות בעזר השכל הכללי הסומך אותם, ואם היא נעזרת ראשונה בכחות ההרגשיים, איננה צריכה אליהם בציור אלה הענינים בעצמה ובהרכבת ההקשים מהם, לא בעת האמות ולא בעת הציור, וכאשר הכחות ההרגשיים משיגים בכאן מה שמרגישים מן המורגש, כן הכחות השכליות בהפשטת הצורה מהחומר וההתדבק בה, אלא שכח המרגיש לא יפעל בעצמו, כמו שיפעל המדבר, אבל יצטרך אל הכח המניע ועזר האמצעיים המגיעים הצורות אליו, אבל המשכיל משכיל בעצמו ומשכיל עצמו בעת שירצה, ועל כן נאמר כי הכח המרגיש מתפעל והמשכיל פועל, ואין השכל בפועל זולת צורת המושכלות.

מופשטות בעצם השכל בכח, ולכן נאמר שהשכל בפועל משכיל ומושכל יחד. ומן הכחות המיוחדות לשכל שיאחד הרב וירבה האחד בהרכבה וההתכה. והשכל, ואע״פ שנראה מעשהו ב ז מ ן, בהרכבת ההקשות בעיון ובמחשבה, אך עצם השכל מרומם מהזמן. והנפש המדברת כשהיא מקבילה אל החכמות, נקראת פעולתה ש כ ל ע י ו נ י, וכאשר היא מקבילה לגבור הכחות הבהמיים, נקראת פעולתה ה נ ה ג ה ונקראת ש כ ל מ ע ש י. וכבר יצליח הכח הדברי בקצת האנשים, מהתדבקו בשכל הכללי, במה שירוממהו מהשתמש בהקשה והעיון ויסיר מעליו הטורח בלמוד ב נ ב ו א ה, ותקרא סגולתו זאת ק ד ו ש ה ותקרא רוח הקדש. וממופתי עצמיות הנפש שהיא איננה גשם ולא מקרה, וכשהיא צורת הגשם לא תתחלק בעצמותה בהתחלק הגשם, ולא במקרה כהֵחָלק המקרה בהחלק נושאו, כי המראה והריח והטעם והחמימות והקרירות כבר יתחלקו בהחלק נושאם, ואם לא יתחלקו בעצמותם. והצורה השכלית איננה כי אם המושכל, והמושכל מהאדם דרך משל לא יקבל החלוקה, כן לא יצוייר חצי אדם ולא חלק מהאדם אדם, כמו שיצוייר חלק מהגשם גשם וחלק מהגוון גוון. וכן הגוון והגשם, מצד שהם מושכלים, לא יצטייר בהם חלוק, חצי גוון וחצי גשם מושכל, כמו שנאמר חצי הגשם ההוא מוחש, וחצי גוון הנשוא עליו הרמוז אליו. ולא יאמר חצי נפש המדברת אשר בראובן, כמו שנאמר חצי גופו, אחר שלא תוכר ולא תוגבל מצד מהצדדים ולא יורמז אליה. וכיון שאיננה גשם ולא מקרה עומד בגשם, חונה בו, כבר נראה מציאותה במה שיצא ממנה מהפעולות, ולא נשאר אלא שתהיה עצם עומד בעצמותו, מתואר בתארי המלאכים והעצמים האלהיים. וכליה הראשונים הצורות הרוחניות המצטיירות באמצע המוח מהרוח הנפשי, מן הכח היצרי תשיבהו מחשבי כאשר תשלוט בו, ותרכיבהו הרכבות ותבדילהו הבדלות יביאו אל הולדת חכמה, וכבר היה קודם זה יצרי, כשהיה שולט בו הכח הרעיוני המחשבי שאינו נכון, כמו שיקרה בתינוקות ובבהמות ובמי שנשתנה מזגו מחמת חולי, עד שיעלמו אותן התמונות מהנפש האנושית ההרכבות וההפרדות המצטרך אליהם להשלמת העיון בעצת המכוונת, ותבא העצה מחשבית כלה או קצתה. ומן הראיות על הפרד הנפש מהגוף ושאיננה

צריכה אליו, כי הכחות הגשמיות יחלשו במושגיהם החזקים, כעין אצל השמש והאוזן אצל הקול החזק בהפסד כליהם, והנפש המדברת אינה כך, אבל תתחזק כל אשר תשיג מדע חזק ממנה. ומזה כי הזוקן ישיג הגוף ולא ישיג הנפש, אבל תתחזק אחר החמשים שנה, והגוף בירידה. ומזה שפעולות הגוף בעלות תכלית, ופעולות הנפש בלתי בעלות תכלית, כי הצורות ההנדסיות והמספריות והמשפטיות בלתי בעלות תכלית. והראיה על מציאות עצם שכלי נבדל מהגשמים, יעמוד לנפש מעמד האור לראות, ושהנפש כשנבדלה מהגשמים תתאחד בו, הוא שהנפש אין מדעיה הווים בנסיון, כי מה שיהיה בנסיון אין גוזרין עליו גוזר גמור, כי לא יגזור האדם גוזר גמור שכל אדם לא יניע אזניו, כאשר יגזור כי כל אדם מרגיש, וכל מרגיש חי, וכל חי עצם, ושהכל יותר רב מהחלק, וזולת זה מהמושכלות הראשונות; שהאמנתנו בבירור הדעות לא תתברר בלמוד. ואם לא יהיה כן, היה משתלשל הענין אל מה שאין לו תכלית. ואם כן מאצילות אלהית דבק בנפש המדברת, וכל מה שבו צורה שכלית בעצמותו, הנה הוא עצם בלתי מתגשם, אך עומד בעצמותו. וציור הנפש לצורה שלמות לה, ויהיה לה בה ההתדבקות בעצם הזה השכליי, אבל תעתיקה מההתדבקות ההוא טרדת הגוף; הנה לא התאמת ההתדבקות התמים אלא במיאוס וגיעול כל כחות הגוף, כי אין מונע לה מההתדבקות בו זולת הגוף, וכשתפרד ממנה תשאר פנויה, ניצולת ממה שהיה אפשר לו מן ההפסד, מתדבקת בעצם הזה הנכבד המכונה בעולם העליון. וזולת זה מהכחות אין מעשהו כי אם בגוף ותסור בהפסד הכלי, אבל הנפש המדברת כבר ציירה אותם הצורות ולקחה לבותיהם, כמו שקדם.

אמר הכוזרי: אני רואה לדברים האלה הפילוסופיים יתרון דקדוק וברור על שאר הדברים.

אמר החבר: וזהו מה שהייתי מפחד עליך מהפתוי ומנוחת הנפש אל דעותם; למַה שנתברר מהם המופת בחכמות ההרגליות וההגיון, בטחו הנפשות על כל מה שאמרוהו בטבע ובמה שאחר הטבע, וחשבו שכל מה שאמרוהו מופת. ולמה לא תספק בטענותם ביסודות הארבעה ראשונה ותתבע אותם בעולם האש אשר יטענו ששם האש העליונה, אין גוון לו שימנע גוון

מה

השמים והכוכבים, ומתי השגנו אנחנו אש יסודי? אבל איכות חמה בתכלית אם תחול בארץ היתה גחלת, ואם תחול באויר היתה להבה, ואם תחול במים היתה מים רותחים. ומתי ראינו גשם אשי ואוירי נכנסים בחומר הצמח והחי, עד שנגזור שהוא מורכב מהארבעה כלם, אש ואויר ומים וארץ? אמור שהשגנו המים והארץ והשתנותם והכנסם בחומר הצמח, ולאויר ולחמימות השמש עזר בהויה בדרך האיכות, לא בגשם אש ולא בגשם אויר. או מתי ראינו אותם נתָּקים אל אלה הארבעה בעינם? אם ינתק חלק אל דמות העפר, אינו עפר, אבל היא אפר ראוי לרפואה, והחלק הנתק אל דמות המים אינו מים, אבל היא סחיטה או לחות ארסי או מזוניי, לא מים ראוים לשתיה. והחלק הנִתָּק אל דמות האויר היה איד או קיטור, לא אויר ראוי להתנשם בו. ואלה גם כן פעמים ישתנו אל בעלי חיים או צמח או נקפאו בחלקי הארץ ושבו מהשתנות אל השתנות, ובפלא יפול בהם השתנות אל יסוד גמור. אמת כי אחר המחקר יוצא לנו ההכרח להודות בחמימות והקרירות והלחות והיבשות, ושהם איכיות ראשונים לא ימלט מהם או מאמצעיהם גשם מהגשמים, ושהשכל יתיך המורכבות אליהם וירכיב מהם ויניח להם עצמים נושאים, ויאמר: אש ואויר ומים וארץ בציור ובמאמר, לא שהם היו כלל פשוטים חוץ לשכל ויתרכב מהם כל הווה. ואיך יאמרו זה, והם יאמרו בקדמות, אם כן לא סר האדם הווה משכבת זרע ודם, והדם מהמזונות, והמזונות מהצמח, והצמח כמו שאמרנו מכח זרעי והמים אשר ישתנו לדומה להם בעזר מהשמש והאויר והארץ, ועוד שלכל הכוכבים ומצבי הגלגלים רושם ועזר בו. הנה זה הספק ביסודות על דעתם, ואולם על דעת התורה הנה האל ברא העולם כמו שהוא ובעלי חיים שלו וצמחיו מצויירים, ולא יצטרך אליהם אמצעיים והרכבת מורכביהם, ובהודות בחדוש קל כל קשה והתישר כל מעקש, כשידומה מזה העולם שהוא לא היה ואח"כ היה בחפץ האל בעת שרצה ואיך שרצה. לא תצטער בחקירה איך התהוו הגשמיים ואיך נקשרו בהם הנפשות, ולא תתרחק נפשך מקבול הרקיע והמים אשר מעל לשמים והשדים אשר יזכירום רבותינו והספורים המקווים מן ימות המשיח ותחיית המתים והעולם הבא. ומה צרכנו אל זאת התחבולה

בהשארות הנפש אחר כלות הגוף, והמספר הצודק המקובל כבר אֻמַּת אצלנו היעודים, הניחם יהיו רוחניים או גשמיים, ואם נמשיך דרכי ההגיון לקיים הדעות בם ולבטלם, יכלו החיים בלעדי תולדה. ומאין לנו אמתת מה שהביאונו בשהנפש עצם שכלי, לא יוגבל במקום ולא ישיגהו הויה ולא הפסד, ובמה תוכר נפשי מן נפשך או מן השכל הפועל ושאר העלות והעלה הראשונה? עוד איך לא יתאחדו נפש ארסטו ונפש אפלטון וידע כל אחד מהם דעת חבירו והאמנתו וסתריו? וכלל הפילוסופים עוד איך לא ישכילו מושכליהם פתאם, כמו שהם אצל האל ואצל השכל הפועל? ואיך תשיגם השכחה, ולמה יצטרכו אל התכונה במושכליהם חלק אחר חלק? עוד איך לא ימצא הפילוסוף עצמו כאשר יישן וכשנשתכר וכשהגיע לו ברסאם, כלומר מורסא במוח, וכשמצאה אותו הכאה במוחו, וכשיזקין ויבלע? ומה אשר נגזר עַל מי שהגיע לקצה מחכמת הפילוסופיא וקרהו בלבול שחורי או ברסאם ושכח כל חכמתו, האם אין זה הוא בעינו או נאמר שהוא זולתו? עוד נניח שהבריא מחליו בהדרגה וקבל עליו להתלמד מראש והזקין ולא ישיג המדע הראשון, האם ישובו לו שתי נפשות נבדלות, אחת משתיהן בלעדי האחרת? עוד נניח שנשתנה מזגו אל אהבת ההתגברות והתאוות, הנאמר כי יש לו נפש בגן עדן ונפש בגיהנם? ואי זה הוא הגבול מהמדע שתשוב בו נפש האדם נבדלת מהגוף, בלתי אובדת? אם היה בכלל מדע הנמצאות, הרבה מה שנשאר על הפילוסוף לא ידעהו, ממה שבשמים ובארץ ובים, ואם היה מספיק הקצה, הנה כל נפש מדברת נבדלת, לפי שהמושכלות הראשונות תקועות בה. ואם היה אמנם תפרד הנפש בציור העשרה מאמרים ומה שלמעלה מהם מהתחלות התבונה, ויוכללו בהם הנמצאות כלם כשיקחם הגיוניות מבלעדי השלמה לתכליתם, הוא מדע קרוב יושג מיומו, ורחוק שישוב האדם מלאך מיומו. ואם אי אפשר מבלתי הגעתם לקצה — וההקפה בהם ההגיוניות והטבעיות הוא עיון בלתי מושג, והוא אובד בלי ספק על דעתם. והנה כבר נתפתית לדמיונות נפסדות ובקשת מה שלא הרשה אותך יוצרך עליו ולא הושם בטבע בשר השגתו בהקשה, אבל הושם זה בטבע הנבחרים מסגולת הבורא יתברך, הזכים

מזכי הבריאה, בתנאים אשר הזכרנום, יגיעו אותן הנפשות אשר יציירו העולם בכלליו ויראו אלהיהם ומלאכיו, ויראו קצתם את קצתם וידע קצתם סתרי קצתם, כמו שנאמר: גם אני ידעתי החשו, ואנחנו לא נדע זה ובמה זה, אם לא שיבואנו מדרך הנבואה. ואלו היתה חכמת הפילוסופיא בזה אמת, היו זוכרים דברים בנפשות ובנבואה, והם כשאר בני אדם. אמת שיש להם יתרון בחכמה האנושית, כמו שהיה אומר סקראט הראשון לעם: אני לא אכפור חכמתכם האלהית, אבל אני אומר לא אדעה, אמנם אני חכם בחכמה האנושית. ויש להם התנצלות למה שנצטרכו אל הקשיהם, להעדר הנבואה והאור האלהי אצלם. "הבטיחו החכמות המופתיות בטחון אין תכלית אחריו, התיחדו בזה, ואין חלוף בין שני אישים בחכמות ההם; וכמעט שאין הסכמה בין שני אישים במה שיתחלפו אחר זה מהדעות במה שאחר הטבע, גם בהרבה מהטבע. ואם נמצא כת אחת מסכמת על דעת אחת, הנה אין זה לחקירה ותולדה שעמדה עליהם דעתם, אבל שהם סיעת א׳ מהמדברים יקבלו ממנו, כסיעת פיתאגוריש וסיעת אבנדקליס וסיעת אפוקראט וסיעת ארסטו וסיעת אפלטון וזולתו, ובעלי החשך והאור, וההולכים, והם מסיעת ארסטו. ולהם בתחלה דעות מפסידות השכלים יבזם השכל, כהעללתם בסבוב הגלגל שהוא יבקש שלמות יחסר לו כדי שיהיה נכחי לכל צד, ולמה שלא יתכן זה תמיד לכל חלק יבקשהו על ההמרה והעקב; וכמו התעצמם בשפעים השופעים מהראשון יתברך, ואיך התחייב מהמדע הראשון מלאך ומן המדע בעצמו גלגל והודרגו אל אחת עשרה מדרגות, ועמדו השפעים אצל השכל הפועל ולא יחויב ממנו לא גלגל ולא מלאך. ודברים הם בספוק למטה מספר יצירה, ובכלן יש ספקות ואין הסכמה בין פילוסוף וחביריו, אבל ינוצלו עכ״פ ונתן להם שבח על מה שטענו ממופשט הקשיהם וכונו הטוב ועשו הנימוסים השכליים ומאסו העולם. והם על כל פנים מעולים, אחר שלא יחויב להם קבול מה שאצלנו, ואנחנו חוייב לנו קבול העדות והקבלה אשר היא כראייה.

ס׳ האחד

לר׳ אברהם ן׳ עזרא.

(האחד והשנים.)

האחד סופר את עצמו, ואין אחר סופרו; והוא יספור כל מספר, והוא שרש ויסוד ומרובע ומעוקב; והוא דומה לעצם הדבר הנושא כל המקרים. וכל מספר בכחו והוא בכל מספר במעשה; והוא ההוה וכל מספר הוה בעבורו. הוא קדמון לכל, וכל מספר מתחדש. והוא סבת כל מספר וזוג ושאינו זוג, ואינו מספר. ולא ירבה ולא יתחלק, והוא סבת כל רבוי וחלוק. ואין לו דמיון, גם אין לו היפך ולא שינוי. והוא יעשה בפאה אחת מה שיעשה כל חשבון בשתי פאות, והוא כולל כל כלל וכל חלק, כי הוא ראשון ואחרון, ואין לו שבר כי אם במחשבת חלק הכלל שיהיה אחר. והוא תחלת כל מספר שאינו זוג המחוברים על סדר המולידים המרובעים, גם הוא תחלת כל זוג, שתהיינה הקצוות כפל זה על שוות, ואם המספר אינו זוג, יהיה הכפל ומרובע האמצעי. ובין מרובע למרובע דמות חלק וחצי חלק. ובעבור שאחד איננו שבור, היו השנים חלקים נכונים, וכן כל חלק וחלק בשנים. וכל צורה משולשת, שהוא תחלת הצורות, ועליה תתחלק כל צורה, ואם היתה הצלע האחד אחד, לא יתכן להיות המשולש כ״א שוה כולו, או שוה השוקים רק חד המקצוע, כי המכונה תהיה אחת. וחשבון עשרה דומה לאחד, וככה מאה ואלף על הסדר. וחכמי המספר ברצותם לכפול חשבון על חשבון במערכה אחת או בשתים, יחסרו אחד למוסד, והאריכו לתת טעם, והעקר כי המערכת השנית שם יחל הדמיון, ובעבור הָקֵל על התלמידים חשבו המערכת הראשונה שהם האחדים, והוסיפו השנים על השנים כמספרם; ע״כ הוצרכו לחסור אחת, כי מערכות העשרות באמת אחת, והמאות שנים, והאלפים שלשה, והדבר שוה.

השנים תחלת כל מספר, ונקרא כן בעבור שהוא מקבל שינוי, מגזרת ודתיהם שונות, ומחברתו כמו כפלן בעצמן. וכל הוה עצם וצורה, ולא כן האחד.

וכל משולש שתהא הצלע האחת שתים, לא יתכן להיות כ״א שוה כולו, או שוקיו שוות, או המקצוע רחב. ודע כי כל משולש מתחלק לשני חלקים: האחד שוה, והוא על שני דרכים: שוה כולו או שתי שוקיו, ולעולם יהיו כל המקצועים חדים; והחלק השני, שתהיינה הצלעות משתנות, והוא על שלשה חלקים: האחד שיהיה המקצוע רחב, כי שתי המקצועות לעולם חדים, ומרובע הצלע הגדול הוא מוסיף על שני מרובעי הצלעות ככפל קו הצלע עם התוספת על הצלע, עד היותה לנוכח העמוד שהיא מבחוץ. ותחלת כל משולש רחב המקצוע על הסדר בג״ד. והדרך השני להיות המקצוע האחד ישר, גם השנים המקצעות יהיו חדים, ומרובעי השנים הקטנות כמרובע היֶתר, שהוא הצלע הגדולה. והדרך השלישי יקרא חד המקצוע, כי כל מקצעותיו חדים.

האמונה הרמה

לר׳ אברהם בן דוד הלוי מטוליטולא

(הוצאת שמשון ווייל, פפד״מ, תרי״ב).

המאמר הראשון, הפרק הראשון.

(עמוד ד׳ — ז׳.)

בזכר העצם והמקרה ורושם כל אחד מהם וזכר סוגי המקרה.

הנמצאים נחלקים חלוקה ראשונה אל עצם ומקרה, והעצם הוא הנמצא הבלתי צריך לנושא, נרשום אותו תחלה כן עד שנוסיף ביאור. והמקרה הוא הנמצא בדבר והוא בו לא כחלק ממנו, ואין לו העמדה בלעדיו, כמו לובן הבגד הלבן, שהוא בו לא כחלק ממנו, כי הוא יהיה בו או לא יהיה בו, הבגד בגד, לא יועיל היותו חלופו בענין עצמות הבגד ולא יזיק העלתו ממנו, ואין העמדה ללובן בלתי הבגד, ר״ל לובן זה הבגד לא יהיה אלא בו. והעצם אינו כן, אבל אינו צריך אל דבר יהיה בו, ואם יהיה בדבר, יהיה בו כחלק ממנו, כמו היד בגשם בעל היד או הענף באילן בעל הענפים, ולו העמדה

בלעדיהם, כי הענף אם נכרת יהיה לו העמדה, עם היות שהגשם יראה מענינו שהוא בדבר, להיותו עכ"פ במקום, אכן הגשם יפרד ממקום ויהיה בזולתו, לא כלובן זה הנייר, כי הוא לא יעתק ממנו אל זולתו. ודע כי מה שהוא עצם, בעצמו הוא עצם, ולא בהקש אל דבר מה, ולא יתכן שנאמר שהאדם הוא בבית אדם ואיננו בבימה אדם, או שהוא אדם בהקש אל החמור, ובהקש אל המלאך איננו אדם כי אם מקרה, אבל בכל מקום ובכל בחינה העצם עצם והמקרה מקרה. ואבן גבירול בספרו מקור חיים הראה כי סברתו היות קצת הדברים עצם בבחינת דבר מה, ומקרה בבחינת דבר אחר, ואולם זה טעות, ולא בדאו הוא מלבו, אך כבר חִדשו מהמתפלספים מי שטעה בו, ונמשך הוא אחריו. ועצם יחלק אל גשמי ובלתי גשמי. הגשמי מיניו כולם או רובם נראים לחוש, והוא ששה מינים: השמים ומה שיקרא יסודות, ושני אלה המינים הם הגשמים הפשוטים; אחרי כן המורכבים, והם מתכות וצמחים וגשמי הבעלי חיים בלתי מדברים וגשם החי המדבר. אמנם סוגי המקרים אצל הפילוסופים תשעה, לפי שהם ישתדלו למנות, כמה הם הדברים הנלקחים בשכל האנושי, ואם אפשר שיוכללו מושכליהם תחת ענין אחד יאמר על כולם בהסכמה. וענין אמרנו בהסכמה, הוא השם אשר יֵאָמֵר על דברים רבים מצד השתתפם בענין אחד בשוה, לא יאמר על אחד מהם ראשונה, ואַחַר על האַחֵר בסבת הראשון, ולא מפני שאחד מהם יותר ראוי באותו השם מן האחר, אבל הוא לכולם בשוה, כמו החי על הסוס והחמור והכלב, כי אלה אין אחד מהם יותר ראוי בשם החי מן האחר, ואין לו ענין החיות בסבת האחר, בהפך דברים אחרים אשר לא יאמרו בהסכמה, כמו הנמצא שיאמר על העצם והמקרה, ולא יאמר עליהם בהסכמה, כי המציאות למקרה אמנם הוא נקנה לו באמצעות מציאות העצם, ולכן העצם יותר ראוי בשם המציאות מהמקרה. וכאשר השתדלו למנות המושכלות אשר יאמרו על מה שתחתיהן בהסכמה, מצאום תשעה, כי הם עיינו אל מראה הלובן אשר בזה הנייר דרך משל, וראו שהלובן במוחלט יותר כולל ממנו כי הוא יאמר על לובן זה הנייר ועל לובן הכפור ולובן השלג וזולתם, אחרי כן מצאו המראה יותר כולל מן הלובן, כי הוא יאמר על הלובן והשחרות ומראים אחרים, אחר כן מצאו האיכות

יותר כולל מן המראה, כי הוא יאמר על המראה והטעם והריח וזולתם, ואמרו שהאיכות יותר כולל מן המראה, ולא מצאו דבר יותר כולל מן האיכות, לפי שהמקרה, ואם הוא יותר כולל מן האיכות, לא יאמר על האיכות וזולתו בהסכמה. ומצאו כי כל מה שילקח בשכל נכלל תחת עשרה סוגים, אחד מהם העצם, וכבר זכרנוהו, ותשעה מקרים, והם הכמה, והאיכות, והמצב, ואלה השלשה ימצאו מונחים בגשמים, נגלים בהם, וההצטרפות, ואנה, ומתי, ואלה ענינים חלושי המציאות, מאד נעלמים, ולו, ושיפעל, ושיתפעל, ומציאותם ממוצע, לא יעלמו כהעלם השלשה האחרונים, ואינם נגלים כמו הראשונים, ולזה לא יאמר המקרה על כל אלה בהסכמה.

והכמה הוא ענין ימצא בכל דבר שאפשר שישוער כלו בחלק ממנו, כמו הגשם הגדול, אשר אפשר שיכרת ממנו חלק קטן וישער בו כולו, ועם היות שהגשם הוא עצם, אמנם כאשר יבחן מצד השיעור, תהיה אותה הבחינה בחינה לכמה. והכמה שני מינים: מתדבק ומתחלק, והמתדבק הוא אשר אפשר שהונח בו חלק יחלקהו, ויהיה משותף לשני המתחלקים, רצוני סוף האחד מהם והתחלת האחר, והכמה המתחלק אי אפשר זה בו. וזה כי הכמה ימצא בקו, והוא דבר שיש בו התפשטות בצד אחד, וימצא בשטח, והוא לו התפשטות בשני צדדים, ובגשם, והוא עצם שיש לו התפשטות בשלשה צדדים, ואפשר שיונחו בו שלשה קוים נכרתים על זויות נצבות, וימצא בזמן ג״כ, והוא שיעור תנועת הגלגל היותר גדול, מצד שיתחבר לו השמש בתנועתו ויהיה מתנועתו הלילה והיום, וימצא במספר, והוא לבדו הכמה המתחלק. אמנם הגשם אפשר שיונח בו שטח יחלקהו חלוקה מדומה, ויהיה משותף לשני החלקים, וכן ידומה התחלק השטח בקו והתחלק הקו בנקודה, והזמן ידומה שהעַתָּה מחלק אותו בעבר ובעתיד ומשתף ביניהם, ואי־אפשר זה במספר, ואלה החמשה הם מיני נושאי הכמה, ומי ששָׂם אותם יותר טעה, ומאלה החמשה הזמן והמספר הם כמה בעצמם, אמנם הנשארים הם נושאים לכמה, וכבר יאמר שהחמשה הם כולם בעצמם כמה, וירצה בזה שהם אם כמה כזמן והמספר, ואם נושאי הכמה נשיאות ראשון, לא כלובן הבגד, כי הוא יש לו

כמה באמצעות היות הכמה לבגד. וסברת אבן גבירול במאמר השני מספרו מקור החיים, שהעצם הנושא למאמרות הוא מושכל בלתי מוחש, וסובר ג"כ שהוא מתנועע בלתי מניע, ונתן בזה סבה סרה מאד, והיא שהכמות אשר תשיגהו תעצרהו מהתנועה ותמנעהו מעבור, ושָׂם לעצם המושכל הבלתי מוחש כמות, וזה מין מן השגעון. ומופת מקריות הכמה הוא, שכמות מה תסתלק מן הגשם ותחול אחרת תחתיה, והגשם עומד בעצמו, כמו היין החדש בחבית שאיננו מלא, ירתח בו עד שימלאהו. והסוג השני הוא

האיכות, והיא תכונה באיש, בה ישיב השואל ממנו איך הוא? והוא ארבעה מינים, אחד מהם תכונה, אם בנפש: כמו החכמה או הסכלות או היושר או העול, ואם בגשם: כמו הבריאות או החולי, וכל אלה בהיותם מהירי ההסרה יקראו ענין, וכאשר נקבעו נקראו קנין. אמנם המין השני הוא מה שיאמר כח טבעי, כמו הבריאי והחולני, ואין זה הענין ענין הבריאות והחולי, כי לפעמים החולני יהיה בריא, ולפעמים הבריאי יהיה חולה, אבל הוא הכנה בגשם לדבר מה או לא־הכנה אליו, כמו שבשעוה הכנה לקבל הצורה ובאבן היקרה אין הכנה לזה. והמין השלישי האיכות ההתפעליית וההתפעלויות, והאיכות ההתפעליית הם רשמים אשר יגיעו בחושינו ממוחשיהם, כרשמים שיקבלו ממה שימושש מן החם והקר, והלח והיבש, והקשה והרך, והכבד והקל, וכמו הרשמים שיקבל חוש הריח מן הריחות, וחוש השמע מן הקולות, וחוש הראות מן הדברים הנראים, וחוש הטעם ממיני הטעמים, וכל אלה יקראו איכיות התפעליות, והם רשומים גשמיים. אמנם ההתפעלויות הם רשומים נפשיים, כמו הרחמנות והבושת והכעס מדבר שיראה, ושובו ממנו בשמעו ההתנצלות. והמין הרביעי האיכות אשר תהיה בכמות במה שהיא כמות, כמו שני משולשים אשר כשיחוברו יהיה מהם מרובע, ונשתנה התמונה לפי שנתוסף הכמה, או המרובע כשיוסר חציו יהיה משולש, או שתי קשתות כשיקובצו יהיה מהם עגולה, או בהפך, או המספר (הסוג) [הזוג] יתוסף עליו נפרד ויהיה נפרד, או בהפך. הסוג השלישי מן המקרים הוא

המצב, והוא יחס חלקי הגשם אל חלקי המקום, כי הגשם האחד לפעמים ינוח כולו במקום אחד, אך חלקיו לא יהיו מיושבים על חלקי המקום, וזה

כמו ששוכב על אחד מצדדיו ויתהפך על צד אחר, או השוכב על בטנו ישוב לשכוב על גבו, או העומד ישב במקומו, או היושב יקום, זה הרושם שרשמו קצתם למצב. ומהם מי שיראה שהמצב הוא יחס חלקי הגשם קצתם לקצת, כי הפרקדן בטנו על גבו והשוכב על בטנו בהפך זה. והסוג הרביעי

ההצטרפות, והוא יחס בין שני דברים בם בעצמם, יאמר כל אחד מהם בהיקש אל חבירו. כאב והבן, והאדון והעבד, והחצי והכפל, וזה ענין יושכל בכל המושכלות אשר זכרנו ושנזכור עוד, כי האב והבן, עם היות כל אחד מהם עצם בעצמו, הנה מצד האבות והבניות הם במצטרף, כי האב אמנם הוא אב בצרוף אל הבן, והבן בצרוף אל האב. וכאשר יבָחן ההצטרפות ימצא ג״כ בכמה, כי אמרך זה גדול מזה הוא הצטרפות בכמה, גם אמרך גדול וקטון, או רב ומעט, אמנם יובן ענין זה הדבור אחר הניח דבר יצורף אליו, ולזה אפשר שיאמר הר קטון וגרגיר שומשמין גדול, וזה בצירוף ההר אל ההרים הגדולים אשר הם יותר גדולים ממנו, וגרגיר השומשמין אל גרגיר שומשמין יותר קטון ממנו. וכן אמרך ראובן יותר חכם משמעון הוא צירוף באיכות, וכאשר תאמר לימין שמעון, לשמאל לוי, הוא צירוף במצב, וכן בשאר. ומסגולת המצטרפים שכל אחד מהם ישוב אל האחר בשוה, כי תאמר: האב אב לבן, אחר זה תשיב המאמר בשוה ותאמר: הבן בן לאב, ואם לא ישוב בשוה, כאמרך: זה בן ראובן, ואי אפשר שישוב בשוה: זה ראובן בן, הנה זה לפי שאתה לקחת אחד המצטרפים, והוא הבן, בענין הצירוף, ולא לקחת האחר, והוא ראובן, בענין הצירוף. וכן אם תאמר: זה הכנף כנף לעוף, לא יתכן אחר כן שתאמר: זה עוף עוף לכנף, וזה כי אתה לקחת הכנף בענין ההצטרפות, כי לא יהיה אלא למעופף, ולא לקחת המעופף בענין ההצטרפות כי יש מעופף יעופפהו הרוח, ואם תרצה לקחת אותם יחד בענין ההצטרפות, תאמר: זה הכנף כנף למעופף בכנף, והמעופף בכנף בעל כנף בזה הכנף, כל אחד מהמצטרפים כשיובן האחד יובן האחר בהכרח, מצד היות לו אותו ההצטרפות, לא מצד שהוא בעצמו דבר מה, כי אתה כאשר תאמר חצי, תבין שהוא חצי כפלו, מבלי שתדע אם החצי והכפל נושאם גשם או שטח או קו או דבר אחר. אמנם הסוג החמישי הוא

נד

מ ת י, והוא יחס הדבר אל הזמן אשר בו מציאותו או השוה למציאותו. וענין השוה הוא שמציאותו נמשך עם זמן מה, כי הדברים המתחדשים לפעמים יהיו שוים לזמן שיש לו שעור, כאמרך: מתי היתה המלחמה? ויאמר ביום כך, ולפעמים יהיו הדברים המתחדשים בעַתה, כאמרך: מתי מת ראובן? כי זה יהיה בעתה, וכל הדומה לזה מהתהפך הדבר מצורה אל צורה. וענין מתי איננו הזמן, כי עתה כשישאלוך: מתי היה זה, לא יתכן שתאמר שזה הענין הנשאל עליו הוא חדש פלוני, אך בחודש פלוני. והסוג הששי הוא

אנה, והוא יחס הדבר אל המקום, ואין ענינו המקום, כי אתה כשישאלוך: אנה ראובן? לא יתכן שתאמר הבית, אלא בבית. והסוג השביעי הוא

ל ו, והוא יחס בין הגשם וגשם אחר שוה אליו, נעתק בהעתקתו, כמו היותו לובש בגד או צנוף במצנפת או מונעל, ועורות הבעלי חיים וקליפות האילנות נכנסים בזה הענין כשנחלקו, לא מצד שהם עצם, אלא מצד שהוא דבר יקיף באחר ויהיה שוה אליו ויעתק בהעתקתו והסוג השמיני הוא

ש י פ ע ל, והוא ענין יקרה מהנעת המניע למתנועע, כהנעת המזונות והתרופות לאדם מן החולי אל הבריאות ובהפך, וכשַנות השמש פני הכובס אל השחרות ויריעתו אל הלובן, והדומים לאלה. והסוג התשיעי הוא

ש י ת פ ע ל, והוא ענין יתחדש מהתנועעות המתנועע מן המניע, והוא מושכל שוה אל הקודם, ומיניו כמיניו, רק שאין המושכל מזה הוא המושכל מזה, כי נושא הפועַל הוא הפוֹעֵל ונושא ההתפעלות הוא המתפעל. ומקרה אחד לא יהיה בשני נושאים, כי לא יהיה לובן אחד בשני בגדים, ולא חֹם אחד בשני גשמים. הנה אלה רמזים מספיקים לתלמידים, יבינו מהם שהמושכל מאחד מהם נכנס תחת האחר, ושהם התחלות המחשבה.

* * *

המאמר הראשון, הפרק השביעי.

(עמוד ל״ד – ל״ט.)

באשר הכח המדבר איננו גשם ולא כח מכחות הגשם, וביאור צד התלותו בגשם, ושהגשם הכרחי במציאותו ראשונה ובהשלמתו, ואיננו הכרחי בהשארתו, ושהוא לא יפסד ולא יעתק.

נאמר שהאיש אשר לו התבוננות מה, יבין מעצמו שהוא ישיג בין ראובן ושמעון ענין מה ישתתפו בו, הוא צורה האנושית, וכן בין אישי כל המינים ישיג צורות משותפות להם, וג״כ ישכיל מושכלות אחרות כוללות, מופשטות מחמרים, כמו מה שישכיל שכל שני דברים שוים לדבר אחר שהם שוים, וכל שני קוים נצבים על קו, ויעשו הזויות הפנימיות פחות משתי נצבות, שהם יפגשו, ורבים מן הדומים לאלה הענינים. ואחר שישכיל אדם אלה הצורות המושכלות והכוללות, הנה אם ישכילם בכלי גשמי, כלב או המוח, ישיגם במתחלק. וכן אם ישיגם בכח גשם, אחר שכבר התאמת שכחות הגשמים בעלי תכלית, לפי שכל גשם בעל תכלית, ואי אפשר שיהיה בעל תכלית בכח בלתי בעל תכלית. ואם שכנו אלה המושכלות הכוללות משכן מתחלק, והסתבכו והתפשטו בו, התחלקו בהתחלקו, ויהיה ההקש כן: אם היו המושכלות הכוללות שוכנות בדבר מתחלק, הנה הם ג״כ מתחלקות, אבל אינם מתחלקות, הנה לא ישכנו במתחלק. ואומר: אם ישכנו בדבר בלתי מתחלק, הנה לא ישכנו בגשם ולא כח בגשם. ומופת אלה ההקדמות, אם שכל גשם מתחלק, הנה כבר בארנוהו במופת במה שעבר; אמנם שהכח הגשמי מתחלק, הנה זה מופתו: הכח הגשמי, אם שיהיה בגשם, ואם שלא יהיה בו. ואם לא יהיה בו, איננו כחו, וכבר הונח כחו, זה חלוף, הנה כח הגשם הוא בגשם. וכבר יתבאר זה לנו עוד לעין, וזה אצל התעסק האדם במשיכת דבר או דחיית דבר, כי הוא יוכל לעשות מזה בידו יותר ממה שיכול באצבעו, ובשתי ידיו יותר ממה שיוכל לעשות באחת מהן. הנה יורנו זה על שכח הגשם מסתבך בגשם. ואחר שהוא בגשם מתפשט, כהתפשט החום במים החמים, והלובן

בבגד לבן, הנה הוא מתחלק בהתחלק משכנו. והצורה הכוללת המושכלת אם היתה הולכת זה המהלך, רצוני שתשכון בגשם או כח גשם, הנה היא מתחלקת. ונעיין עתה, ואם לא יעבור בשכל, שיתחלקו המושכלות הכוללות. וכבר הרגיש השכל שהם לא ישכנו במתחלק כלל, וההתחלק לא יושכל אלא לגשם, או השטח, או הקו, או הזמן, או המקום, או המספר, או התיבות, ובכלל אחד מנושאי הכמה אשר זכרנום, כי אלה הם מתחלקים בעצמם. וכבר יושכל ההתחלק לדברים ישכנו בגשמים, כלובן בבגד הלבן, או החום במים החמים. ואנחנו נשיג מעצמנו כי כשנשכיל הצורות הכוללות, לא נשכילם על שהם דבר מאלה המינים אשר לכמה, ולא על שהם איכיות נשואות בגשמים על כל פנים, אך אמנם נקחם מופשטות מהחומר לגמרי. וזה כשהשכלנו הצורה האנושית שהיא כן בשתהיה שיעור מה, או לובן, או שחרות, או במקום פלוני, או בזמן כך, או עומד, או יושב, לא יהיה אדם אלא מי אשר לו אותו שעור, או התמונה, או המראה, או הוא בזה הזמן, או על זה המצב. ולפי שמצאנו אנשים על שעורים ותמונות ובעלי מקרים מתחלפים, ובזמנים ובמקומות ועל מצבים מתחלפים, ידענו בשכל שאין דבר מאלה לצורה אנושית, כל עוד שיקחה השכל מופשטת ערומה מכל זה, ואחר שהיא ערומה, הנה לא תתחלק, הנה לא תשכון במתחלק; וכל גשם מתחלק, הנה איננה בגשם. ועוד: אם היתה הנפש האנושית משכלת מושכליה בכלי גשמי, לא תשיג עצמותה, וזה שהמושגים אשר אמנם יושגו בכלי גשמי, ימָצא בם הכלי הגשמי אמצעי בין המשיג והמושג. המשל בזה שיבא אל הנפש מראה גשם מה או תמונתו, וזה שעין השיגה זה ראשונה והביאתו אל הנפש, וזה בקול ימצא נקב האזן הנקרא סמאך, הוא אשר יקבל ראשונה הקול, והיא תביאהו אל הנפש. וכן בשאר המושגים אשר יושגו בכלי גשמי, הכלי הגשמי הוא אמצעי בין הנפש והדבר המושג. ואין אמצעי בינינו ובין עצמותנו, ולא בין דבר מן הדברים ובין עצמותו, כי עצמותו הוא הוא, ואיך יהיה בינו ובין עצמותו אמצעי, והוא הוא? ועוד: הכלי המשיג לדבר לא ישיג עצמותו, המשל בזה שהעין תראה הדברים אשר מחוץ, מבלי תראה עצמותה, וכן שאר החושים אשר ישלמו בכלים גשמים, ימָצא הכלי הגשמי ישיג הדבר ולא ישיג עצמותו. ונמצא

האדם, וכל שכן כשיהיה לו ידיעה בנתוח, ישיג כל כלי גופו, ואבריו הפנימיים כמו החיצוניים, ולא ישיג זה באחד מאלה האברים. ועוד: שישכיל האדם הוא ענין, ושישכיל שהוא ישכיל, עד שיהיה לו הפרש בין מה שישכילהו ובין מה שיסכלהו, היא ענין אחר. כי החמור והשור ושאר בעלי חיים כשיראו בעיניהם יראו, ולא ידעו בעצמם שלמות היותם רואים, וכאשר יחסרוהו ג״כ לא ידעו שחסרו דבר, אך אמנם הם לא יראו לבד, וכן כשידמו לא ידעו שהוא דמיון, וכאשר יחשבו לא ידעו שהוא מחשבה, והאדם לבד א״כ ישכיל, וישכיל שהוא ישכיל; ואם היה אמנם ישכיל בכלי גשמי, הנה שישכיל שהוא ישכיל הוא דבר נוסף על שהוא ישכיל, ולא יהיה זה בכלי גשמי, כי אם היה זה בכלי גשמי, שיהיה אמצעי בין שישכיל ובין מה שלא ישכיל, א״כ בקצת העתים ישכיל, ולא ידע אם ישכיל אם לא, כי הכלים והכחות אשר בם יפעלו פעולותיהם בקצת העתים ובקצת לא, ואחר שישכיל בכלי מה, ושישכיל שהוא ישכיל בכלי אחר, הנה כבר אפשר שיובדלו בקצת העתים, וכמו שאפשר שישמע בעת מה ולא יראה, או יראה ולא יטעם, כן אפשר שישכיל מבלי שישכיל שהוא ישכיל, וזה בטל, בלתי נראה כך. ואם היה בכלי אחד ישכיל וישכיל שהוא ישכיל, כמו העין דרך משל יושגו בה המראים, ויושג בה החום והקור, הנה כמו שאפשר בעין שתשיג בקצת העתים אחד מאלה מבלי האחר, כן יהיה אפשר שישכיל האדם ולא ידע אם ישכיל אם לא, וזה בטל, בלתי מפורסם. ועוד: אם יהיה האדם ישכיל מושכליו בכלי גשמי, הנה ייעפו ויחלשו כשישתמש בהם בהשגות המושכלות הנפלאות, כמו שיקרה לכל ההרגש שיחלשו בהרגישם המורגשות הגדולות הרושם, כמו העין כאשר תראה אור השמש הנוצץ, או האוזן כשתשמע הקול המבהיל, ואין הענין במושכלות כן, אבל כל מה שתתעסק הנפש לְאַמֵּת המושכלות הנפלאות העמוקות להשיג, תתעסק על פועל זה וישוב לה קנין, ותהיה יותר קלה ויותר חזקת ההכנה לעלות ממושכל נפלא אל מושכל יותר נפלא, כמו שיעלה אדם מכל מה שישיג מחכמת התשבורת אל כל מה שישיג בחכמת התכונה, עד שיגיע אל חכמת מדידת הארץ והשמים, מבלי שישיגיהו בזה לֵאות או חולשה. וכבר ימצא מן האנשים מי שיתכוון אל חכמות וקנות אותם בזקנה, ותהיה נפשו בעליה

נח

בתוספת שלמות, וגשמו וכחותיו נסוגים אחור, ויורנו זה על שהוא ישכיל מושכליו לא בכלי גשמי ולא בכח גשם. והנפש לא תהיה נמצאת כלל קודם הגשם, בלתי נתלת בחומר, ואחר כן, למה שנזדמן גשם לנמזג ידמה לה, נתלת בו; כי זאת אם היה כן, לא ימלט אם שתהיה נפש האדם כולן אחת או רבות. ואם היתה אחת, הנה הנפש החכמה אשר לראובן היא הנפש הסכלה אשר לשמעון, והנפש הצדקת אשר באחד מהם היא הנפש הרשעה אשר באחר, עד שתהיה הנפש חכמה, סכלה, צדקת, רשעה יחד, וזה שקר. ואם היו הנפש רבות, הנה ההפרש שבין האחת מהן לאחרת יהיה אם בדבר מקרי, ואם בדבר עצמותי. ואם הובדלו בעצמותיות, אי אפשר שתהיינה כלן נפש אדם, לפי שעצמיות זאת אם היה להיותה נפש אדם, היה עצמיות האחרת להיותה בלתי נפש אדם, הנה א״כ אינן נבדלות בדבר עצמותיי. ונשאר שתהיינה נבדלות בדבר מקרי, ולא יקרה בעצם פשוט כלל, ולא תהיינה נבדלות ג״כ בדבר מקרי, ולא תהיינה אחת ולא תהיינה רבות, ואין צד להיותן כלל קודם הגשם, אבל הן מחודשות בחדוש גשם. ואמנם קודם חדוש הגשם לא ימלט ענינם מאחד משלשה דברים: וזה שהיא אם שתהיה מציאותה מחוייב, ותהיה נמצאת קודם הגשם, וזה כבר בטלנוהו; ואם שיהיה נמנע, ואם היה כן, לא תהיה נפש אדם נמצאת לעולם; ונשאר שיהיה מציאותו אפשרי, ומציאותו בכח, וכל יציאה מן הכח אל הפועל יהיה בתנועה, ותנועה לא תהיה אלא ממניע, זה המניע הוא המשפיע הצורות על החמרים והנפשות על הגשמים. ולא נחקור הֵנָּה אם זה המשפיע ראשונה ובלי אמצעי הוא האל יתברך, או אם אלה הפעולות תצאנה מאל יתברך באמצעות מלאכים ממונים ברצונו ובמאמרו על אלה הפעולות, כי זה עוד יזכר ויתבאר במופת מן השכל ומן הכתובים במקום אחר. אבל אשר נאמר עתה, הוא שזה הדבר אשר נקראהו נותן הצורות לא יתכן עליו דבר מן התוארים המגונים כלל, כמו הכילות או העול או מה שדומה לזה, ולא יהיה הוא המשפיע על גשם מה נפש הנביא והפילוסוף, ועל גשם אחר נפש הנמלה או התולעת, בכילות על זה ובותרנות על אלה, אך יהיה בחמרי הגשמים הפרש ובמזגיהם התחלפות והבדל, כי קצת המזגים יהיה בהם מהרוע והמרחק מהשווי בענין לא יהיה

אפשר שיקבל אלא צורת המחצבים לבד, וקצתם שהוא יותר קרוב אל השווי, ויהיה אפשר שיקבל נפש הצמחים, וקצתם יהיה ג"כ אל השווי יותר קרוב, ואפשר שיקבל נפש הבעלי חיים, וקצתם והוא היותר קרוב מן המזגים אל השווי, ויותר רחוק מפשיטות האיכיות הנמצאות ביסודות, אפשר שיקבל נפש האדם, והיא הנפש אשר אם נשלמה והצליחה, יהיה שתשכיל המושכלות הכוללות, ושתבדיל בין המגונה והנאה במעשים, ושתוציא המלאכות. ואלה השלמויות הם בילד מיד שיולד ב כ ח, ואחר כן יגיעו לו בהערה אלהית הידיעות הראשונות אשר אין מחלוקת בם, כמו שכל שני דברים שוים לדבר אחר שהם שוים, וכמו המָנע התקבצות המקבילות בנושא אחד מצד אחד ובזמן אחד, וכאלה רבות. וקצתם יושמו שרשים מונחים בחכמת התשבורת וקצת בחכמות אחרות. אחר כן האדם יעלה מן המדרגה הזאת אל הַקְדִּים הקדמות ועשיית ההקשים, והתלמדות המושכלות מצד הדברים הידועים, והיא מדרגה שלישית. וכבר הסכימו העם לקרא שכל האדם קודם הגיעו הראשונות אליו: שכל בכח, ולקראת אותו אחר הגיע לו הראשונות: שכל בפועל, ולקראת אותו אחר הגיע לו החכמות: שכל נקנה. ואלה המדרגות, לולי הגשם, לא יעלה מהשפלה שבהם אל היותר עליונה כלל. וזה כי אם לא יהיה גשם, לא יהיו חושים, ואם לא יהיו לו עינים לראות בהם, לא ראה שהיין רוֹתֵחַ בחבית, וימלא מקום יותר קטן, וישפוט כי הכמה מקרה והגשם עצם. ואם לא יראה שהגשם יתלבן פעם, וְאַחַר יפשיט לָבנו וישחר או יקנה צבע אחר, ופעמים יתחמם, ופעמים הופשט ממנו החמימות, והוא בכל זה נשאר על גשמיותו, לא שפט שכל גשם עצם, וכל איכות מקרה. ואם לא יראה ראובן ושמעון, וזה הסוס, ואותו האחר, לא ישפוט באשר בין ראובן ושמעון שתוף בענין, ישיגהו השכל מופשט מחומר ראובן או שמעון, וכן בין זה הסוס ואותו האחר. הנה החושים הדריכוהו על המושכלות ואל הפשטת הענינים המתחייבים קצתם מקצת, עד שישפוט בשזאת האבן עצם, וששטחיה מקרים, ושזה הנייר עצם, ולבניותו מקרה. ובשכל יחָלק מה שלא יחלק בחרב, ובשכל יחובר מה שלא יתחבר באופן מאופני התחבולות, כי השגתו בכל איש מאישי האנשים המשותף להם וכן בכל מין, הוא קבוץ נפרדים, אין דרך לדבר אחר

שיקבצם, והוא ג״כ יפשיטם מן החמרים הפשטה שאין כמוה, אחר שהדבר המשפיע לצורות ישכיל מה שישפיעהו, וישכילהו מופשט מן החמרים קודם שיתחברו בחמרים ולהגעת המציאות אשר בפועל להם. אמנם היותם בשכל המשפיע הוא סבה להשפעתם אל החמרים ולהגעת המציאות אשר בפועל להם, ואין היותם בשכל האדם סבה לזה, וזהו ההפרש שבין שתי ההשגות. וזה היה צד ההכרח אל הגשם האנושי, רצוני שיהיה לו חושים, ילך בהם אל ידיעת הנמצאות הכוללות, ואחר הגיע זה התועלת, אין הגשם הכרח בהשארת הנפש, כי אין כל נמצא גשם, וכל שכן הנמצאים אשר ישכילו, ואין נמצא אחד גשמי ישכיל כלל מצד גשמיותו. וכבר התבאר במה שקדם כי זאת הנפש אשר תשכיל איננו כח מכחות הגשם, וכבר די בזה בשהיא לא תאבד באבדן הגשם, כי מה שהוא זולת דבר אחר, לא יתחייב שיאבד באבדו. אמנם אנחנו נוסיף בזה ביאור ונאמר ונעשה הקש על הפך סברתנו, ואַחַר נראה בטולו, ונאמר: הנפש האנושית תאבד באבדן הגוף, וכל מה שיאבד באבדן דבר אחר, הוא נתלה בו באופן מאופני ההתלות, הנה תהיה התולדה: הנפש האנושית נתלת בגשם האנושי באופן מאופני ההתלות. ואם נראה כזב התולדה, הנה אחת מהקדמות ההקש כוזבת. אמנם הגדולה, והיא האומרת שכל מה שיאבד באבדן דבר אחר, הוא נתלה בו באופן מאופני ההתלות, היא צודקת; הנה הקטנה, והיא האומרת שהנפש האנושית תאבד באבדן הגוף, היא הכוזבת. ונמנה עתה מיני ההתלות, ונאמר שלא ימלט התלות הנפש בגוף מאחד משלשה מינים: אם שתהיה הנפש קודמת, ואחר יגיע הגשם על הגעתה, ואם שיהיה הגשם הוא הקודם, ואחר תשיג הנפש מושגיה, ואם שיהיה המציאות להם שהם יחד. וקדימת הנפש לגשם, רצוני שתהיה בפוַעל השלם ולא יהיה גשם, כבר בטלנוהו, ומזולת שנבטלהו, אבל יהיה אִפשר קיומו, יהיה מופתו ממה שנאמר, וזה: כי כמו שאפשר שתצא הנפש בפועל השלם בלא גשם, כן יתכן זה פעם אחרת אחר אבדן הגוף. ואם היה התלות הנפש בגשם על שהגשם קודם, אחר כן השיגתהו הנפש, לא ימלט ענין הנפש ג״כ אז משיהיה הגשם קודם לה מבלי שיהיה הגשם סבה לה, ואם שיהיה קודם לה והוא סבתה. ואם היה הגשם קודם לנפש מבלי שיהיה סבה לה, אבל כקדימת האיש הזקן

לנער, הנה כבר בטל ההתלות ביניהם, וכאשר בוטל ההתלות, לא יתחייב שיאבד זה באבדן זה, כמו שלא יתחייב שימות הנער במות הזקן מפני שביניהם זה הענין לבד, רצוני שהזקן הוא קודם בזמן. ואם היה עם קדימת הגשם סבה לנפש, והסבות ארבעה: צוריית וחמריית ופועלת ותכליתיית, ובטל שיהיה הגשם הוא פועל הנפש, אבל הענין בהפך, רצוני שהנפש ובפרט הצומחת היא פועלת הגשם, בהבאתה הטפה, והגדלתה, ושנותה אותה בכח המשנה ובשאר כוחותיה ענין מבואר נגלה. ויותר רחוק מכל רחוק שיהיה הגשם חומר הנפש או צורתה, אחר שכבר בארנו שהנפש היא צורת הגשם. וג״כ בטל שיהיה הגשם תכלית הנפש, לפי שתכלית הדבר הוא שלמות הדבר, ויהיה החומר אשר לדבר והיולי שלו הוא תכלית, ואשר בעבורו נמצא צורתו, וכבר קויים שהצורה הוא שלמות המחובר מן היולי וחומר, והוא תכליתו, והוא משימה אותו מה שהוא. וכבר נתבטל ג״כ שיהיה הגשם תתָלה הנפש בו על שהנפש הוא הקודם; הנה נשאר על שהם מצטרפים. ואם היה המציאות להם בענין לבדו, והוא לכל אחד מהם מציאות לבד בלתי מציאות האחר, והם עם זה מצטרפים, כאב והבן, הנה לא יאבד אחד מהם באבדן האחר, ואמנם יאבד באבדן אחד המצטרפים ענין ההצטרפות, כאשר מת האב ונשאר הבן ונאבד ענין האבות. ואם היה ענין המציאות לגשם והנפש הוא ענין ההצטרפות אשר במצטרפים, מבלתי שיהיה לכל אחד מהם מציאות בשלמותו, עד שיהיה אמרך נפש וגשם כאמרך אבות ובניות, היה הגשם והנפש שניהם מקרה, וזה בטל. א״כ הנפש האנושית הכרחית להתלות בגשם. אכן אנשים רבים יחשבו שהתלות הנפש בגשם הוא על שהנפש צורת הגשם, ולא ימצאו גשם מהגשמים המוחשים יפסד ותשאר צורתו, וישפטו ב ח פ ו ש, שכל גשם לו צורה, וצורתו תאבד באבדו. והקש החפוש נפסד, כי האומר אותו אם יאמר, לפי שכבר ראה בעל חיים מת, שזה הבעל חיים ימות, לפי שהוא בעל חיים ויעשה הקש כן: הבעל חיים הוא האדם והסוס והחמור והשור וכך וכך, וחפש כל בעלי חיים שאפשר, וכל אדם וסוס ושור וחמור וכך וכך כלם ימותו, הנה זה הבעל חיים ימות, לא ימנע, אם שתפש זה הבעל חיים אשר בין ידיו בכלל מה שחיפש, או לא תפש. ואם היה כבר תפש אותו, ושפט בשהוא

ימות, הנה אין זה הקש יצטרך על זה, אחר שכבר פשט המשפט בו. ואם לא תפש אותו, הנה אָמרו: הבעל חיים הוא כך וכך, הוא בלתי מצוי אלא באותו אשר כבר נמצא משפטו, והוא שפט בדומה לו על מה שלא נמצא, והוא סברא. עם שאנחנו כבר קיימנו שהנפש האנושית איננו צורת גשמו כלל. אמנם בבטול הגלגול אומר: אמנם אם היה לאיש הנפש הראוי במזגו המחודשת עם חדוש מזגו, ועוד זאת הנפש אשר כבר נפרדה מגשם, היה לאיש אחד שתי נפשות, וזה הדבר לא ישער בו אחד מעצמו לעולם, רצוני שישער שיהיה לו שתי עצמיות. ואם היה אמנם הגיע לו הנפש המוסרת מאיש אחד לבד, ולא תהיה ראויה לו זאת הנפש בעינה עד שיהיה המזג ג״כ הוא הוא, הנה לא יאמר ההעתק, רצוני שהיתה נפשו באיש אחר, אבל יאמר: יחזור הוא הוא בעינו, והיה נמצא מוחש אחר העדרו מן החוש, וזה דבר לא היה לעולם, ולא יעבור שיהיה. ונשים בזה מספיק במה שכווננו עליו.

מורה הנבוכים

לר׳ משה בן מימון.

חלק ראשון, פרק נ״ב (נ״א).

א

תרגום ר״ש ן׳ תבון

כל מתואר שיחוייב לו תאר ויאמר שהוא כך וכך, לא ימלט התאר ההוא מהיותו מאחד מאלו החלקים החמשה: החלק הראשון, שיתואר הדבר בגדרו, כמו שיתואר האדם בשהוא החי המדבר. זה התאר, הוא המורה על מהות הדבר ואמתתו, כבר בארנו שהוא פירוש שם, לא דבר אחר, וזה

ב

תרגום ר״י אלחריזי

כל מתואר אשר יסמכו עליו תואר או מדה ויאמרו הוא כך וכך, לא תמלט המדה ההיא מהיות אחת מחמשה: האחד מהם לתאר הדבר בגבולו וגדרו, כאשר יתואר האדם כי הוא חי מדבר, וזה התאר אשר הוא יורה על מהות הדבר ואמתו, וכבר בארנו כי הוא פירוש שם בלבד,

המין מן התאר מרוחק מן האל יתברך אצל כל אדם, שהוא יתעלה אין לו סבות קודמות שהם סבת מציאותו ויוגבל בהם, ולזה הוא מפורסם אצל כל אחד מן המעיינים המדברים למה שיאמרוהו כי השם לא יגדר. והחלק השני, שיתואר הדבר בחלק גדרו, כמו שיתואר האדם בחיות או בדבור, וזה ענינו החיוב, שאנחנו כשנאמר: כל איש מדבר, אמנם ענינו כי כל מי שימצא לו האנושיות, ימצא בו הדבור. וזה המין מן התארים מרוחק מן הבורא יתעלה אצל כל אדם, שאם היה לו חלק מהות, תהיה מהותו מורכבת, ושקרות זה החלק בחקו כשקרות אשר לפניו. והחלק השלישי, שיתואר דבר בענין יוצא מאמתתו ועצמו, עד שיהיה הענין ההוא אינו ממה שיושלם בו העצם ויתקיים, ויהיה הענין ההוא אם כן איכות אחת בו; והאיכות, והוא הסוג העליון, מקרה מן המקרים, ואם היה נמצא לו ית' תאר מזה החלק, היה הוא יתעלה נושא המקרים, ויספיק בזה רוחק מאמתתו ועצמו, ר"ל שיהיה בעל איכות, והתימה מהיות האומרים בתארים מרחיקים ממנו יתעלה הדמוי והאיוך, נאין ענין אמרם לא יתאיך,

וזה התואר רחוק מהבורא אצל כל אדם, כי הבורא יתעלה אין לו סבות קדמוניות שהם סבות מציאותו, כדי שיהיה נגדר ומוגבל בהם, וע"כ נודע אצל כל איש מן המעיינים המשכילים למה שהם אומרים כי הבורא אין לו גבול. והחלק השני לתאר הדבר בחלק מגבוליו, כמו שיתואר האדם בדבור או בחיים, וזה ענינו ההצמדה, כי כשנאמר האדם מדבר, פירושו כי כל מי שימצא בו כח אדם, ימצא בו הדבור. וזאת המדה רחוקה מהבורא, כי אם יש לו חלק מהות, תהיה מהותו מורכבת, ובטול זה החלק כבטול אשר לפניו. החלק השלישי לתאר הדבר בענין חוץ מאמתו ועצמו, כדי שיהיה הענין ההוא אינו ממה שישלם בו העצם ותקונו, ויהיה הענין ההוא איכות מה שיש בו; והאיכות הוא המין העליון, והיא מקרה מן המקרים, ואם יהיה לבורא יתעלה תואר מזה החלק, נעשה הבורא מקום למקרים, ודי לנו בזה הרחקה מאמתו ועצמו, ר"ל שיהיה לו איכות. ואני תמה מן האומרים כי יש לו תואר, איך ירחיקו ממנו הדמיון והאיכות, ומה הוא ענין אמרם: לא יתכן בו איכות ואינו בעל איכות, וכל תאר המחוייב לשום

אלא שאינו בעל איכות. וכל תאר שיחוייב לעצם אחד חיוב עצמי, הוא אם מקיים לעצם, והוא הוא, או איכות לעצם ההוא, וסוגי האיכות ארבעה כמו שידעת. ואני אמשיל לך משל על דרך התואר מכל סוג מהם, שיתבאר לך הִמָּנַע מציאות זה המין מן התארים לשם יתעלה. המשל הראשון, בתארך האדם בטבע מטבעיו העיוניים או המדות או התכונות אשר ימצאו לו באשר הוא בעל נפש, כאמרך פלוני הנגר, או הנזהר מחטא, או החולה. ואין הבדל בין אמרך הנגר או אמרך החכם או הרופא, הכל תכונה בנפש. ואין הבדל בין אמרך הנזהר מחטא או אמרך הרחמן, כי כל מלאכה וכל חכמה וכל מדה חזקה היא תכונה בנפש. וזהו כלו מבואר למי שהשתדל במלאכת ההגיון השתדלות מעט. והמשל השני, בתארך הדבר בכח טבעי בו או לא־כח טבעי, כאמרך הרך והקשה. ואין הבדל בין אמרך הרך והקשה ובין אמרך החזק והחלש, הכל הכנות טבעיות. והמשל השלִישי, בתארך האדם באיכות המתפעלת ובהפעליות, כאמרך פלוני הכעסן או הקוצף או הפחדן או הרחמן, כשלא יתחזקו

עצם חיוב אמתי, או יהיה מתקן עצמו, והוא ועצמו אחד, או הוא איכות לעצם ההוא, ומיני האיכות ארבעה כמו שידעת. והנני ממשיל לך משל על דרך התאר מכל מין מהם, למען יתבאר לך מניעות אלה התארים מהבורא יתעלה. הדמיון הראשון, כמו שתספר על אדם שיש לו קנין מקנייני העיון או היצוריות [או] התכוניות הנמצאים לו מפני שהוא חי מתנשם, כאמרך פלוני הנגר או העניו או החולה, ואין הפרש בין אמרך הנגר או אמרך החכם או הרופא, כי הכל תכונות בנפש, ואין הפרש בין אמרך העניו או הרחמן, כי כל מלאכה וכל חכמה וכל מדה חזקה הם תכונות בנפש, וכל זה מבואר אפילו למי שהתעסק מעט בחכמת ההגיון. הדמיון השני, כגון שתספר הדבר כי יש בו כח טבעי או אין בו כח טבעי, כאמרך הרך והקשה, ואין הפרש בין אמרך הרך והקשה ובין אמרך החזק והרפה, כי כל זה הזמנות טבעיות. הדמיון השלישי, כגון שתספר האדם באיכות נפעלת ובנפעלות, כגון באמרך פלוני הכועס או בעל חמה או הירא או הרחמן, כשלא יתחזקו בו המדות, ומזה המין

המדות. ומזה הסוג תארך הדבר במראה ובטעם ובריח ובחום ובקור וביובש ובלחות. והמשל הרביעי, בתארך הדבר במה שישיגהו מצד הכמות באשר הוא כמות, כאמרך הארוך והקצר, והמעוות והישר ומה שדומה לזה. וכשתסתכל בכל אלו התארים והדומים להם, תמצאם נמנעים בחק הבורא, שאינו בעל כמות שתשיגהו איכות המשגת הכמות באשר הוא כמות, ואינו מתפעל שתשיגהו איכות ההפעליות, ואין לו ההכנות שישיגהו הכח וכיוצא בו, ואינו יתעלה בעל נפש שתהיה לו תכונה וישיגוהו הקנינים, כענוה וכבשת וכיוצא בהם, ולא מה שישיג הבעל הנפש באשר הוא בעל נפש, כבריאות והחולי. הנה כבר התבאר לך כי כל תאר שישוב לסוג האיכות העליון לא ימצא לו יתעלה. הנה אלו שלשה חלקים מן התארים, והם מה שיורה על מהות, או על חלק מהות, או על איכות אחת נמצאת במהות, כבר התבאר הַמְנֻעם בחקו יתעלה, מפני שהם כולם מורים על ההרכבה, אשר נבאר במופת המנעה בחק הבורא, ולזה נאמר שהוא אחד גמור. והחלק הרביעי מן התארים

כשתספר הדבר במראו וטעמו וריחו ובקור ובחום וביבש ובלחות. הדמיון הרביעי כשתספר הדבר במה שישיג אותו מן הכחות מצד הכמות במה שהוא כמות, כגון אמרך הארוך, הקצר, המעוות, הישר וכדומה לזה. וכאשר תתבונן אלו המדות כולן וכל הנוהג מנהגם, תמצאם נמנעים מהשיג לחק הבורא, כי אין הבורא בעל כמות כדי שתשיגהו האיכות אשר תשיג הכמות במה שהוא כמות, ולא הוא מקבל כח זולתו ואינו נפעל כדי שתשיגהו איכות הנפעלות, ואין לו הזמנות כדי שישיגהו הכח וזולתו, ואינו בעל נפש כדי שיהיה לו תכונה וידבקו בו המדות, כגון הענוה והבשת וזולתם, ולא מה שישיג למתנשם במה שהוא מתגשם, כגון הבריאות והחולי, והנה התבאר לך כי כל תאר שהוא חוזר מין האיכות העליון אינו נמצא בבורא יתעלה. והנה אלה שלשת חלקי התאר, והוא מה שיורה על מהות או על חלק מהות או על איכות המצואה במהות, ושלשתם כבר התבאר כי נמנעו מהשיג לחק הבורא יתעלה, כי כלם מורים על ההרכבה אשר נבאר עוד במופת מניעותה מהשיג לחק הבורא. והחלק הרביעי

הוא שיתואר הדבר ביחוסו לזולתו, כמו שייוחס לזמן או למקום או לאיש אחר, כתארך ראובן שהוא אבי פלוני, או שותף פלוני, או שוכן במקום הפלוני, או אשר היה בזמן הפלוני, וזה המין מן התארים לא יחייב רבוי ולא שנוי בעצם המתואר, כי זה ראובן הנרמז אליו הוא שותף שמעון ואבי חנוך ואדון לוי וריע יהודה ושוכן בבית אשר הוא כך, והוא אשר נולד בשנת כך, ואלו עניני היחס אינם עצמו ולא דבר בעצמו כאיכויות, ויֵראה בתחלת המחשבה שיהיה נכון שיתואר הבורא יתעלה בזה המין מן התארים, אמנם עם ההתאמתות ודקדוק העיון יתבאר המנע זה, אמנם שהשם יתעלה אין יחס בינו ובין הזמן והמקום, זה מבואר, כי הזמן מקרה דבק לתנועה, כשיביטו בה ענין הקדימה והאחור ותהיה נספרת, כמו שהתבאר במקומות הנפרדים לזה הענין, והתנועה ממשיגי הגשמים, והבורא יתעלה אינו גשם ואין יחס בינו ובין הזמן, וכן אין יחס בינו ובין המקום, ואמנם מקום החקירה והעיון, היש בינו יתעלה ובין דבר מברואיו מן העצמים קצת יחס אמתי שיתואר בו.

מן המדות הוא לתאר הדבר בערכו לזולתו, כגון שתעריך אותו לזמן או למקום או לאיש אחר, כגון אמרך ראובן הוא אבי פלוני, או שותף פלוני, או שוכן במקום פלוני, או שהיה בזמן פלוני, וזה המין מהתארים לא יחייב רבוי ולא שנוי בעצם המתואר, כי זה ראובן הנרמז אליו הוא שותף יצחק ואבי אברהם ואדון יעקב וחבר דוד ושכן בבית שהוא במקום כך וכך, והוא הנולד בשנת כך וכך, וכל אלה עניני הערך והיחס אינם עצמו ולא דבר נוסף בעצמו כמו האיכות, ויעלה בתחלת המחשבה כי יתכן לדבר על הבורא יתעלה בתארים האלה, אך בעת החקירה ודקדוק העיון יתבאר כי הוא נמנע. אך שהבורא יתעלה אין ערך בינו ובין הזמן והמקום, כל זה מבואר, כי הזמן הוא מקרה דבק בתנועה, כשתסתכל בו ענין הקדמות והאיחור, וע״כ היא מנויה, כמו שהתבאר במקומות המיוחדות בזה הענין, והתנועה ממשיגי הגופים, והבורא יתעלה אינו גוף, וע״כ אין ערך בינו ובין הזמן, וכן אין ערך בינו ובין המקום. אבל מקום החקירה והעיון הוא לדעת היש בין הבורא יתברך ובין דבר מברואיו מן העצמים

אמנם שאין הצטרפות בינו ובין דבר מברואיו, זה מבואר בתחלת עיון, כי מסגולות שני המצטרפים ההתהפך בשווי, והוא יתעלה מחוייב המציאה, ומה שזולתו אפשר המציאה, כמו שנבאר, אין הצטרפות אם כן. אמנם שיהיה ביניהם קצת יחס, הוא דבר שיֵחָשב בו שאיפשר, ואינו כן, שאי איפשר שיצוייר יחס בין השכל והמראה, ושניהם תכללם מציאה אחת בדעתנו, ואיך יצוייר יחס בין מי שאין בינו ובין מה שזולתו ענין שיכללם בשום פנים, כי המציאה אמנם תֵאָמר אצלנו עליו יתעלה ועל זולתו בשתוף גמור, אם כן אין יחס בשום פנים באמת בינו ובין דבר מברואיו, כי היחס אמנם ימָצא לעולם בין שני דברים שתחת מין אחד קרוב בהכרח, אמנם כשיהיו תחת סוג אחד, אין יחס ביניהם, ולזה לא יאמר: זאת האדמימות היא יותר חזקה מזאת הירוקות או יותר חלושה ממנה או שוה לה, אע"פ ששניהם תחת סוג אחד, והוא המראה, אמנם כשיהיו שני הדברים תחת שני סוגים עליונים, אין ספק שאין יחס ביניהם בשום

שום ערך אמתי, כדי שיסופר בו או יתואר. אבל לדעת כי אין חבור בין הבורא ובין דבר מברואיו, זה מבואר בתחלת העיון, כי מסגולות המחוברים ומדותיו הוא להתהפך בכח השוה, והוא יתברך מחוייב המציאות, וכל בלעדיו איפשר המציאות, כמו שנבאר, א"כ אין חבור. אך שיהיה ביניהם שום ערך, הוא דבר שיעלה על הלב שיתקיים, ולא יתקיים, כי אי איפשר להעלות על הלב ערך בין השכל והצבע, ואע"פ ששניהם נכללים בכלל מציאות אחד בדעתנו. א"כ איך יעלה על הלב ערך בין מי שאין בינו ובין זולתו ענין כולל אותם בשום פנים, כי המציאות לא יאמר אצלנו על הבורא יתברך ועל זולתו אלא בשתוף ברור, ואין ערך בשום פנים על דרך האמת בינו ובין דבר מנבראיו, כי הערך ימצא לעולם בין שני דברים שהם תחת מין פרטי אחד קרוב עליהם בהכרח, אבל כשיהיו תחת מין כללי אחד, אין ערך ביניהם, וע"כ לא יאמרו: זאת האדמימות יותר חזקה מן הירקות הזאת ויותר חלושה או שוה אליה, ואע"פ שהם תחת מין כללי אחד, והוא הצבע, אבל כשיהיו שני הדברים תחת שני מינים כללים,

פנים ולא בתחלת הדעת המשותף, ואע״פ שיעלו לסוג אחד. והמשל בו שאין ספק לשום אדם שאין יחס בין המאה אמות ובין החום אשר בפלפל, כי זה מסוג האיכות וזה מסוג הכמות, ואין יחס גם כן בין החכמה ובין המתיקות, או בין הענוה והמרירות, ואע״פ שכל אלו תחת סוג האיכות העליון, ואיך יהיה יחס בינו ית׳ ובין דבר מברואיו, עם ההפרש הגדול באמיתת המציאות אשר אין הפרש יותר רחוק ממנו, ואלו היה ביניהם יחס, היה מתחייב שישיגהו מקרה היחס, ואע״פ שאין זה מקרה בעצמו יתעלה, אלא שהוא בכלל קצת מקרה, הנה לא תנצל בחיוב תאר לו ואפילו מצד היחס על האמת, אלא שהוא הראוי שבתארים אשר צריך שיָקֵלו בתָאר הבורא בו, מפני שלא יחייב רבוי הקדמות, ולא יחייב שנוי בעצמו יתעלה בהשתנות המיוחסים.

והחלק החמישי מתארי החיוב הוא שיתואר הדבר בפעולתו, ואיני רוצה בפעולתו קנין המלאכה אשר בו, כאמרך הנגר הצייר או הנפח, כי הם ממין האיכות, כמו שזכרנו, אבל ארצה בפעולתו הפעולה אשר

אין ערך ביניהם בשום פנים, ואפילו בתחלת המחשבה המשתתפת, ואפילו אלו יעלו למין כללי אחד. והדמיון על זה כי אין ערך בין המאה אמות ובין החמימות אשר בפלפל, מפני שזה תחת מין האיכות וזה תחת מין הכמות, ואין ערך כמו כן בין החכמה והמתיקות או בין הענוה והמרירות, ואע״פ שהם כל אלה תחת המין העליון ממיני האיכות, א״כ איך יהיה ערך בין הבורא יתברך ובין דבר מברואיו, עם ההפרש הגדול אשר בין אמתת מציאותו ומציאותנו אשר אי איפשר להיות הפרש יותר רחוק ממנו, ואלו יהיה בינינו ובינו ערך, היה מתחייב שידבק בו מקרה הערך, ואע״פ שאין הדבר ההוא מקרה בעצם הבורא יתברך, אך הוא על דרך כלל מקרה, ואי איפשר להמלט מחטוא בחיוב התאר לו ואפילו מצד הערך על דרך האמת, אבל הוא התואר הראוי להעלים עינינו ולספר בו הבורא, כי זה לא יחייב רבוי הקדמון ולא יחייב שנוי בעצמו יתברך בשנוי הערוכים.

והחלק החמישי מתארי החיוב הוא לתאר הדבר בפעלו, ואיני רוצה לומר בפעלו מלאכת מחשבת אשר היא בו, כאמרך הנגר, הנפח, כי אלה ממיני

פעלה, כאמרך ראובן הוא אשר חדש זה הדלת ובנה זו החומה וארג זה הבגד, וזה המין מן התארים רחוק מעצם המיוחס, ולזה ראוי שיתואר בהם הבורא יתעלה, אחר אשר תדע שאלו הפעולות המתחלפות לא יתחייב שיעשו בענינים מתחלפים בעצם הפועל, כמו שיתבאר, אבל כל פעולותיו יתעלה המתחלפות כולם בעצמו, לא בענין מוסף על עצמו, כמו שבארנו.

ויהיה ביאור מה שבזה הפרק שהוא יתעלה אחד מכל הצדדים, אין רבוי בו ולא ענין מוסף על העצם, ושהתארים חלוקי הענינים הרבים הנמצאים בספרים המורים עליו יתעלה, הם מצד רבוי פעולותיו, לא מפני רבוי בעצמו, וקצתם להורות על שלמותו כפי מה שנחשבהו שלמות, כמו שבארנו.

ואמנם אם אפשר שיהיה העצם האחד הפשוט אשר אין רבוי בו עושה מעשים מתחלפים, הנה יתבאר לך אחר זה במשלים.

האיכות, כמו שזכרנו, אבל כונתי בפעל אשר פעל, כאמרך ראובן הוא אשר עשה זה השער ובנה מגדל פלוני וארג זה הבגד, והדומה לזה מן המדות הוא רחוק מעצם המתואר, וע״כ יתכן לתאר בהן הבורא יתעלה, אחרי אשר תדע כי אלה הפעלים המתחלפים לא יתחייב שיהיו עושים פעולתם בענינים מתחלפים בעצם הפועלם, כמו שאבאר, אבל כל פעולות הבורא יתעלה המתחלפים כלם הם בעצמו, לא בענין נוסף, כמו שבארנו. ויתבאר מזה הפרק כי הבורא יתעלה הוא אחד מכל צד, אין בו רבוי ולא ענין נוסף על עצמו, וכי התארים המתחלפים בעניניהם המרובים המצואים בספרים, אשר באו להורות עליו יתעלה, הם מצד רבוי פעולותיו, לא מפני רבוי בעצמו, וקצתם להורות על שלמותו כפי מה שנחשבהו שלמות, כמו שבארנו. ואולם אם תשאל: היתכן להיות העצם האחד הפשוט שאין בו רבוי פועל פעלים משתנים, עוד יתבאר זה בדמיונים ומשלים.

* * *

מורה הנבוכים

מתורגם בלשון המשנה ע"י מענדיל לעפין, זאלקווא תקפ"ט.

חלק ראשון, פרק נ"ב (קטע).

כל כלל התוארים והכינויים שיכולים לחול על איזה דבר מתואר נחלקים לחמשה מינים. (א) כינוי העצמות הנ"ל, דהיינו שמפרשים בפרטות עצמות איזה דבר, ד"מ שמתאר או מכנה את האדם כשהוא חי מדבר, שאינו אלא פירוש המלה בלבד כנ"ל, ותואר כזה אינו שייך בהשי"ת אליבא דכ"ע, לפי שלא קדמו לו דברים אחרים שמהם הורכבה עצמותו, שנוכל לציינו בהדברים או החלקים ההם. ולכן עלתה בהסכמת כל חכמי כת המדברים שהשי"ת לא יצויין, כלומר אין בידנו תארים המציינים עצמותו. (ב) כינויי חלקי העצמות, כמו שנאמר: האדם הוא חי, או האדם הוא מדבר. ותוארים כאלה נוכל לכנות בשם תוארים מחייבים, שכשאנו אומרים: כל אדם מדבר, פירושו: כל מי שמכונה בשם אדם, מחוייב שיהיה לו כח הדבור. וגם תוארים ממין זה מרוחקים הם מן השי"ת לדברי הכל, לפי שאלו היתה עצמותו יתברך יכולה להתחלק, אזי היתה עצמותו מורכבת מחלקים, והרי זה שקר דומה ממש לשקר המין האחר. (ג) כינוי טפל, דהיינו שנתחבר איזו סגולה או כח טפל נוסף על אמתת עצמות המכונה או המתואר. ולפי"ז תהיה המעלה או הסגולה ההיא הנטפלת על עצמות הדבר מין איכות בהדבר ההוא, והאיכות הוא שם כולל לכל הדברים המקרים, ואלמלא היה לשי"ת כינויים כאלו המורים על איכיות הקנויים לעצמותו יתעלה, נמצא היה הוא יתברך בעל מקרים, כלומר דברים היוצאים חוץ לעצמותו, ואין לך ריחוק גדול מהאמונה האמתית יותר ממי שאומר שהקב"ה בעל איכות. ואנשים כאלו אינן אלא מן המתמיהין, שהרי הם מודים שהשי"ת אינו בעל איכות כלל, ומ"מ יאמרו שהוא בעל כינויים ותוארים, ושכחו שכל התוארים לא ימלטו מאחד משני פנים, והוא אם שיורו על החלקים העצמיים של איזה דבר שקראנום בשם כינויי העצמות, או שיורו על איזו איכות הקנוייה אל עצמותו ונוספת עליה. והנה האיכות

בכללה נחלקת לארבעה מינים, כמו שידעת, ואמשיל לך משל בד׳ מיני כינויים ממינים הללו, בכדי שתבין שכל אחד נמנע מן השי״ת (א) כשמכנים איזה אדם על שם איזה קנינים שכליים ושאר מדות ומקרים המיוחדים לו באשר הוא אדם, כלומר בעל נפש משכלת, פועלת בבחירה ורצון מוחלט, כאמרך דרך משל: פלוני נגר או ירא חטא או חולה (נ״א או רופא), ואין חילוק בין אמרך הנגר, ובין אם תאמר: החכם, הרופא, שהתוארים הללו כולם מציינים מעלות נפשיות. וכן אין חילוק בין אמרך הנזהר מחטא, ובין אם תאמר: הרחמן, כי כל חכמה וכל מלאכה וכל מדה חזקה (כלומר כל מדה שנראה בה התאמצות יתירה על מה שביד הנפש הבהמיית לעשותה) המה מעלות ומדות השייכים להנפש המשכלת בלבד, כידוע לכל מתחיל במלאכת ההגיון. (ב) כשמכנים את האדם מצד שיש בו מיני כחות גופניות, או מצד שהכחות הללו נעדרים ממנו, כאלו תאמר: הרך והקשה, ואין חילוק בין אמרך הרך והקשה לבין אם תאמר: החזק והחלש, שכולם כחות טבעיות או גופניות המה, הנתנים לגוף האדם. (ג) כשמכנים את האדם על שם טבעו לענין התפעלות מדותיו, כגון כעסן, רגזן, פחדן, ורחמן, דהיינו כשהמדות הללו אינן עוברות הגבול שהגבילה הטבע בעד כל החיים המרגישים ובלתי משכילים, שהמדות הללו קנויות להן. ומעין כינויים אלו תואר הדבר מצד שיש בו צבע, טעם, ריח, חום, קור, יובש או לחות. (ד) תאר הדבר מצד שיעורו, כגון ארוך, קצר, מעוות וישר, וכדומה.

* *
*

חלק ראשון, פרק ע״ג (ע״ב).

א
תרגום ר״ש ן׳ תבון

ההקדמות הכוללות אשר הציעום המדברים לפי התחלף דעותם ורוב דרכיהם, והם הכרחיות בקיום מה שירצו לקיימו באלו הארבע בקשות,

ב
תרגום ר״י אלחריזי

דע כי כל ההקדמות הכלליות אשר יסדו אותם המדברים כפי שנוי סברותם ורוב דרכיהם, והם צריכות להם בקיום מה שירצו לקיים באלה

שתים עשרה הקדמות, הנני זוכרם לך, ואח"כ אבאר לך ענין כל הקדמה מהם ומה שיתחייב ממנה. ההקדמה הראשונה לקיים העצם הפרדי. ההקדמה השנית מציאות הרקות. ההקדמה השלישית שהזמן מחובר מעתות. ההקדמה הרביעית שהעצם לא ימלט ממקרים רבים. ההקדמה החמישית שהעצם הפרדי תשלם מציאותו ועמידתו במקרים אשר אני מספרם ולא ימלט מהם. ההקדמה הששית שהמקרה לא יעמוד שני זמנים. ההקדמה השביעית שדין הקניות דין העדרם, ושהם כלם מקרים נמצאים צריכים לפועל. ההקדמה השמינית שאין בכל הנמצא בלתי עצם ומקרה, ר"ל הבריאות כלם, ושהצורה הטבעית גם כן מקרה. ההקדמה התשיעית שהמקרים לא ישאו קצתם את קצתם. ההקדמה העשירית שהאפשר לא יבָחן בהסכים זה המציאות לציור ההוא. ההקדמה האחת עשרה שאין הפרש בשקרות מה שאין תכלית לו בין שיהיה בפעל או במקרה או בכח, ר"ל שאין הפרש בין שיהיו הדברים שאין להם תכלית נמצאים יחד, או משוערים מן המציאות וממה שכבר נעדר, וזה הוא

הארבע שאלות, הם שתים עשרה הקדמות, והנה אזכרם לך, אחר כן אבאר לך כל מקודמת מהם ומה שיתחייב ממנה. המקודמת הראשונה קיום עצם הנפרד. המקודמת השנית מציאות מקום ריקם. המקודמת השלישית כי הזמן מחובר מעתים. המקודמת הרביעית כי העצם לא ימלט מרוב מקרים. המקודמת החמישית כי העצם היחיד והנפרד יתחברו בו המקרים אשר אזכרם ולא ימלט מהם. המקודמת הששית כי המקרה לא יעמוד שני זמנים. המקודמת השביעית כי דין הקניות דין אפיסתם, וכי כולם מקרה מצואים צריכים לפועל. המקודמת השמינית כי אין בכלל המציאות אלא עצם ומקרה, כלומר הנבראים כולם, וכי הצורה הטבעית גם כן מקרה. המקודמת התשיעית כי המקרים לא ישאו קצתם לקצתם. המקודמת העשירית כי מה שאיפשר להיות לא יבחן במה שיאות מזה המציאות אל המחשבה ההיא. המקודמת האחת עשרה כי אין הפרש בביטול מה שאין לו תכלית בין שיהיה בפעל או בכח או במקרה, כלומר כי אין הפרש בין שיהיו הדברים ההם שאין להם

אשר במקרה; כל זה אמרו שהוא שקר. ההקדמה השתים עשרה היא אמרם שהחושים יחטאו ויבָצר מהם הרבה ממושגיהם. ולזה אין למדין מהם דין ולא ילָקחו מוחלטים התחלות מופת. ואחר מנינם אתחיל לבאר עניניהם ולבאר מה שיתחייב מהם אחת אחת.

ההקדמה הראשונה ענינה שהם חשבו שהעולם בכללו, ר"ל כל גשם שבו, הוא מחובר מחלקים קטנים מאד, לא יקבלו החלוקה לדקותם, ולא לחלק האחד מהם כמות כלל, וכשיתקבצו קצתם אל קצתם, יהיה המקובץ בעל כמות והוא אז גשם. ואלו חובר מהם שני חלקים, יהיה כל חלק אז גשם ויהיה שני גשמים, כמאמר קצתם, וכל החלקים ההם דומים שווים, אין חלוק בהם בשום פנים. ואמרו שאי אפשר שימצא גשם בשום פנים אלא מורכב מאלה החלקים השוים הרכבה שכנית, עד שההויה אצלם הוא הקבוץ וההפסד הוא הפרוד, ולא יקראוהו הפסד, אבל יאמרו ההויה הוא קבוץ ופרוד ותנועה ונוח. ויאמרו כי אלה החלקים אינם נמצאים מאז, כמו שהיה חושב אפיקורוס וזולתו מן המאמינים בחלק שאינו מתחלק, אבל יאמרו

תכלית נמצאות כולם או מוסכמות, כאלו הם ממה שהוא נמצא ומה שהוא אפס, וזהו אשר במקרה, ואמרו כי כל זה שוא. המקודמת השתים עשרה, הוא מה שיאמרו כי הרגשים יטעו ויאבד מהם רוב ממושגיהם, ועל כן אין להאמין בדינם ולא יקחו מהם מוחלטות התחלות המופת. ואחר אשר ספרתים, אתחיל לבאר עניניהם ולבאר מה שיתחייב מהם אחת באחת.

ההקדמה הראשונה ענינה שהם אמרו כי העולם בכללו, כלומר כל גוף שיש בו, הוא מחובר מחלקים דקים מאד, אשר לא יקבלו החלק לרוב דקותם, ואין לכל חלק מהם כמות בשום פנים, וכשיקבוץ קצתם לקצתם, יהיה המחובר מהם דבר בעל כמות ואז יהיה גוף. ואלו יתקבץ מהם שני חלקים, היה אז כל חלק מהם גוף ונעשה שני גופים לדברי קצתם, והחלקים ההם כלם הם מתדמים מתמשלים, אין חלוק בהם בצד מן הצדדים. ואמרו כי לא יתכן להמצא גוף בשום פנים אלא מורכב מאלה החלקים המתמשלים הרכבת קרבת המקום, עד אשר ההויה הוא אצלם החבור וכי ההפסד הוא הפירוד, ולא יקראו שמו הפסד, אבל

עד

שהשם יתעלה יברא אלו העצמים תמיד כשירצה, והם גם כן אפשר העדרם. והנני אשמיעך דעותם בהעדר העצם.

ההקדמה השנית המאמר ברקות. קדמוני המדברים שהיו עיקר חכמת המדברים מאמינים ג"כ שהריקות נמצא, והוא רוחק אחד או רחקים אין דבר בהם כלל, אלא רקים מכל גוף, נעדר מהם כל עצם, וזאת ההקדמה היא הכרחית להם להאמינם ההקדמה הראשונה, וזה שאם יהיה העולם מלא מן החלקים ההם, איך יתנועע המתנועע? ולא יצוייר הכנס הגשמים קצתם בקצתם, ואי אפשר התקבץ החלקים ההם ופרודם אלא בתנועתם, הנה בהכרח יצטרכו לקיים הרקות, עד שיוכלו החלקים ההם להתקבץ ולהתפרד ותתכן תנועת המתנועע ברקות ההוא אשר אין גשם בו ולא עצם מהעצמים ההם.

ההקדמה השלישית הוא אמרם שהזמן מחובר מעתות, רוצים בזה שהם זמנים רבים לא יקבלו החלוקה לקוצר מדותם, וזאת ההקדמה ג"כ הכרחית להם מפני ההקדמה הראשונה, וזה שהם ראו בלא ספק מופתי אריסט"ו אשר הביא ראיה בהם

יקראו שמם האחים וחבור ופירוד ותנועה ועמידה, ויאמרו כי אלה החלקים אינם נכללים במציאות, כמו שיאמין אפיקורוס וזולתו מן המאמינים בחלקים, אבל יאמרו כי האל יתברך יברא אלה העצמים תמיד כשירצה, ואם כן איפשר שיהיו נעדרים. ועוד אשמיעך סברותם באפיסת העצם.

ההקדמה השנית, האומרים כי יש מקום ריקם, והם בעלי העיקרים, יאמינו כי יש ריקם נמצא, והוא שום מרחק או מרחקים שאין בהם דבר כלל, אלא הם שאיות מכל גוף, חסרות מכל עצם, וזאת המקודמת היא צריכה להם מפני שיאמינו במקודמת הראשונה, כי כשהיה העולם מלא מן החלקים ההם, איך יתנועע המתנועע? ולא יעלה על הלב הכנס הגופים קצתם לקצתם, ולא יתכן חבור החלקים ההם ופירודם אלא בתנועתם, אם כן על כל פנים הם צריכים לקיים כי יש מקום ריקם, כדי שיוכלו אלה החלקים להתקבץ ולהפרד ותתכן תנועת המתנועע במקום ההוא הריקם שאין בו גוף ולא עצם מן העצמים ההם.

ההקדמה השלישית היא מה שאמרו כי הזמן מחובר מעתים, כלומר כי

שהדרך והזמן והתנועה המקומית שלשתם שוים במציאות, ר״ל שערך קצתם אל קצתם ערך אחד הוא, ובהחלק אחד מהם יחלק האחר על ערכו, וידענו בהכרח שאם היה הזמן נדבק ויקבל החלוקה אל לא תכלית, יתחייב בהכרח שיתחלק החלק אשר שמוהו בלתי מתחלק, וכן כשתשים הדרך מדבקת, יתחייב בהכרח התחלק העתה מן הזמן אשר הושם בלתי מתחלק, כמו שבאר אריסט״ו בספר הנקרא השמע הטבעי, ולזה חייבו שהדרך בלתי מתדבק, אבל מחובר מחלקים אליהם תכלה החלוקה, וכן הזמן יגיע אל עתות לא יקבלו החלוקה, והמשל בו שהשעה האחת על דרך המשל ששים דקים, והדק ששים שניים, והשניי ששים שלשיים, ויגיע באחרונה הענין אצלם אל החלקים, אם עשיריים על דרך משל או יותר דקים מהם, לא יחלקו כלל ולא יקבלו החלוקה, כמו הדרך, הנה שב הזמן א״כ בעל הנחה וסדר, ולא יאמתו מהות הזמן כל עיקר, ובדין להם זה, שאם מהירי הפילוסופים כבר בלבלם ענין הזמן, וקצתם לא השכילו ענינו, עד שגאלינו״ס אמר שהוא ענין אלהי לא תושג אמתתו, כל שכן

הם זמנים רבים לא מתחלקים לקוצר מדתם, וזאת המקודמת צריכה להם מאד בעבור המקודמת הראשונה, כי הם ראו בלי ספק מופתי ארסטו אשר באר בהם כי המרחק והזמן והתנועה המקומית שלשתן שוים במציאות, כלומר כי ערך קצתם לקצתם ערך אחד, ובחלוק אחד מהם יחלק האחר וכפי ערכו, ונדע אמת כי אם יהיה הזמן מחובר ויקבל החלוק עד לאין תכלית, יתחייב בהכרח להתחלק החלק אשר אמרו כי אינו נחלק, וכן אם יסכימו מרחק מחובר, יתחייב בהכרח להתחלק העת מן הזמן אשר הסכימו כי לא יחלק, כמו שביאר ארסטו בשמע הטבע, ועל כן הסכימו כי המרחק בלי מתאחד, אלא מחובר מחלקים אשר לא יגיע אליהם החלוק, וכי הזמן יגיע אל עתים אשר לא יקבלו חלוק, ודמיון זה כי השעה האחת על דרך משל הם ששים חלקים, וכל חלק ששים שניים, וכל אחד מן השניים ששים שלישיים, ועל כל פנים יגיע הדבר אצלם לחלקים רבים, או עשיריות על דרך משל או יותר דקות מהם, ולא יתחלקו בשום פנים ולא יקבלו החלוק, כמו המרחק, והנה

אלה אשר לא יביטו לטבע דבר מן הדברים. ושמע מה שיתחייב להם לפי אלו הג׳ הקדמות והאמינוהו: אמרו התנועה היא העתק עצם פרדי מן החלקים ההם מעצם הפרדי אל עצם פרדי סמוך לו, ויתחייב שלא תהיה תנועה ממהרת מתנועה לפי זאת ההנחה, אמרו: זה שתראה שני מתנועעים ילכו שני דרכים מתחלפים בזמן אחד, אין עלתו היות תנועת זה ההולך הדרך הארוך יותר ממהרת, אבל עלתו שזאת התנועה אשר נקראת מאוחרת, נכנסו בינה מנוחות יותר, וזאת אשר נקראה ממהרת, נכנסו בינה מנוחות יותר מעט. וכאשר הוקשה להם בחץ אשר הושלך בקשת חזקה, אמרו: זה ג״כ נכנסו בתוך תנועותיו מנוחות, וזה אשר תחשבהו מתנועע תנועה מדובקת, הוא מחטא החושים, כי החושים יבצר מהם הרבה ממושגיהם, כמו שהניחו בהקדמה השתים עשרה, ונאמר להם: הראיתם כשיתנועע הרכב סבוב שלם, הלא החלק אשר במקיפו הלך דרך העגולה הגדולה בזמן ההוא בעצמו אשר הלך בו החלק אשר הוא קרוב לנקודת מרכזו העגולה הקטנה, אם כן תנועת המקיף יותר ממהרת מתנועת העגולה

נעשה הזמן בעל תשומה וסדר ולא ידעו באמת מהות הזמן כל עיקר, וכן הוא ראוי להם, כי אחרי אשר בקיאי הפילוסופים נבהלו רעיוניהם בעניני הזמן, וקצתם לא ישכילו מהו ענינו, עד אשר גאלינוס אמר כי הוא דבר אלוהי לא תושג אמתתו, כ״ש אלה האנשים אשר לא ישימו לב לתולדת דבר מן הדברים בטבעו, ואשמיעך מה שנתחייבו בו כפי שלש אלה המוקדמות והאמינוהו: אמרו כי התנועה היא מציעת עצם היחיד מן החלקים ההם מעצם יחיד אל עצם יחיד סמוך לו, ויתחייב מזה לבל תהיה תנועה יותר קלה מתנועה אחרת כפי זאת התשומה, ואמרו כי זה אשר אתה רואה שני מתנועעים ויגיעו עד שני מרחקים משתנים בזמן אחד, אין עילת זה היות תנועת זה המגיע אל המרחק הארוך יותר קלה מתנועתה האחרת, אבל עילת זה כי זאת התנועה אשר נקרא שמה מבוששת, יש בין רוחה יותר שביתות מן האחרת אשר נקרא שמה מהירה, וכאשר הקשו מן החץ אשר יורוהו מקשת חזקה, אמרו גם כן, יש בין רוחי תנועותיו שביתות, וזה אשר תחשבהו מתנועע תנועה מתאחדת,

הפנימית, ואי אפשר לכם לומר שזה החלק נכנסו בתוך תנועותיו מנוחות יותר, להיות הגשם כולו גשם אחד ומדובק, ר"ל גשם הרכב. והיתה תשובתם, כי יתפוצצו חלקיו עם הסבוב, ויהיו המנוחות אשר נכנסו בתנועת כל חלק שיקיף קרוב למרכז, יותר מן המנוחות אשר יכנסו בתנועת החלק אשר הוא יותר רחוק. ונאמר להם: איך נראה הרכב גשם אחד לא ישבר בפטישים, כשיסוב יתפוצץ, ועם מנוחותיו יתאחד ויתדבק וישוב כמו שהיה, ואיך לא יושגו חלקיו מתפוצצים? והשיבו על זה ההקדמה השתים עשרה בעצמה, והוא שלא תתבונן השגת החושים, אבל עַד השכל. ולא תחשוב שזה אשר זכרתי לך הוא יותר מגונה מכל מה שיתחייב מאלו השלש הקדמות, אבל אשר יתחייב מהאמנת מציאות הרקות יותר מופלא ויותר מגונה, ואין זה אשר זכרתי לך מענין התנועה יותר מגונה מהיות אלכסון המרובע שוה לצלעו לפי זה הדעת, עד שאמרו קצתם כי המרובע דבר בלתי נמצא. סוף דבר כי לפי ההקדמה הראשונה יבטלו כל מופתי ההנדסה, ויחלק הענין בהם אל שני חלקים: אם קצתם יהיה בטל

הוא מטעות הרגשים וקיצורם, כי הרגשים ימלט מהם הרבה ממושגיהם, כפי אשר יסדו במוקדמת י"ב. ואמרו להם: מה תאמרו כשיתנועעו הרחים הקפה שלימה, הלא תדעו כי החלק אשר יקיפנה גזר כל מרחק העיגול הגדול בזמן אשר גזר בו החלק הקרוב מנקודתה העגולה הקטנה, א"כ תנועת המקיף יותר קלה מתנועת העגולה הפנימית, ולא יתכן לכם לומר כי החלק ההוא יש בין רוחי תנועותיו שביתות יותר, מפני שהגוף כלו אחד ומתאחד, כלומר גוף הריחים. והיתה תשובתם כי אמרו יתפוררו חלקיהם בשעת ההקפה, ויהיה השביתות אשר בין רוחי החלק הקרוב לנקודה האמצעית יותר מן השביתות שיש בין רוחי החלק הרחוק מן הנקודה האמצעית. ואמרו להם: איך נראה הריחים שהם גוף אחד ולא ישבר במהלומות או בפטישים, וכשיסוב יתפורר, וכשיעמוד יתדבק וישוב כמו שהיה, ואיך אינם מושגים חלקיו המפורדים? יאמרו בתשובה על זו המקודמת השתים עשרה בעצמה, והיא כי לא יבחן השגת הרגשים, אלא עַד השכל. ולא תחשוב כי זה אשר זכרתי לך הוא יותר חידוש

לגמרי, כסגולות ההבדל וההשתתפות בקוים ובשטחים, והיות קוים מדברים וקוים בלתי מדברים, וכל מה שכלל אותו מאמר העשירי מאקלידס, והדומה לזה, וקצתם יהיו מופתיהם בלתי מוחלטים, כאמרנו נרצה שנחלוק קו בשני חצאים שוים, שאם היו מספר עצמיו בלתי זוגות לא יתכן חלוקו לפי הנחתם. ודע כי לבני שאכיר ספר התחבולות הנודע, יש בו יותר ממאה תחבולות, כולם נעשו עליהם מופתים ויצאו לפועל, ואלו היה הרקות נמצא, לא תתכן מהם אפילו אחת, והיו בטלים הרבה ממעשי הגרת המים, ובטעון על קיום אלו ההקדמות וכיוצא בהם יכלו הימים. ואשוב לבאר עניני שאר הקדמותיהם הנזכרות.

ההקדמה הרביעית היא אמרם כי המקרים נמצאים, והם ענינים נוספים על ענין העצם, ולא ימלט גשם מן הגשמים מאחד מהם. וזאת ההקדמה, אלו הספיק להם בה זה השיעור, היתה הקדמה אמתית מבוארת גלויה אין ספק בה, אלא שהם אמרו כי כל עצם, אם לא יהיה בו מקרה החיים, אי אפשר מבלתי היות לו מקרה המות, כי כל שני הפכים לא ימלט המקבל מאחד

ממה שיתחייב משלש אלה המקודמות, אבל הראוי להאמין מסברת מציאות הריקם הוא יותר תימה ויותר מגונה, ואין זה אשר זכרתי לך מענין התנועה הוא יותר מגונה מהיות קוטר המרובע שוה לצלעו כפי זאת הסברא, עד אשר אמרו קצתם כי המרובע דבר שאינו נמצא. ועל דרך כלל כי לפי המקודמת הראשונה יתבטלו כל מופתי התשבורת ויחלק בה הענין לשני חלקים: או שיהיה קצתם בטל גמור, כמו כחות ההפרש והשתוף בקוים ובשטחים, והיות הקוים מאוזרים ובלתי מאוזרים, וכל מה שנכלל בפרק העשירי אשר לאקלידס, והדומה לו, ויהיו קצתם מופתיהם בלי מוחלטים, כאמרנו נרצה לחלוק קו בשני חלקים, כי אם יהיו עצמיו בלתי זוגות לא יתכן חלוקו כפי תשומתם. ודע כי בני שאכיר הישמעאלים יש להם ספר התחבולות הידוע, ויש בו יותר ממאה תחבולות כולם באותות ויצאו אל הפועל, ואלו יהיה במציאות ריקם נמצא, לא נתקיים מהם אפילו אחת, ובטל רוב הפעלים מפעולות מרוצת הימים, ובהבאת טענה על קיום אלה המקודמות ודומים כלו הימים והשנים

משניהם. אמרו: וכן יהיו לו מראה וטעם, ותנועה או נח, וקבוץ או פרוד, ואם היה בו מקרה החיים אי אפשר מבלתי סוגים אחרים מן המקרים, כחכמה והסכלות, או הרצון או הפכו, או היכולת או הלאות, או ההשגה או אחד מהפכיה. סוף דבר כל מה שימצא לחי, אי אפשר מבלעדיו או מאחד מהפכיו.

ההקדמה החמישית היא אמרם שהעצם הפרדי תשלם עמידת מציאותו במקרים ההם ולא ימלט מהם. ובאור זאת ההקדמה וענינה שהם יאמרו שאלו העצמים הפרדים אשר יבראם השם, כל עצם פרדי מהם בעל מקרים לא ימלט מהם, כמראה והריח, והתנועה או הנוח, אלא הכמות, כי כל עצם מהם אינו בעל כמות, כי הכמות אצלם לא יקראוהו מקרה ולא ישכילו ענין המקרה בו. ולפי זאת ההקדמה יראו כי כל מקרים שימצאו בגשם מן הגשמים, לא יאמר שמקרה מהם מיוחד בכלל הגשם ההוא, אבל המקרה ההוא אצלם נמצא בכל עצם פרדי מן העצמים אשר יחובר מהם הגשם ההוא. והמשל בו. זאת החתיכה מן השלג אין הלובן נמצא בכלל כולו לבד, אבל כל עצם ועצם מעצמי זה השלג

ואשוב עתה לבאר עניני שארית הקדמותם הנזכרות.

ההקדמה הרביעית הוא מה שאמרו: המקרים מצואים, והם ענינים נוספים על ענין העצם ולא ימלט גוף מן הגופים מאחד מהם, וזאת המקודמת, אלו יהיה להם די בזה השיעור, היתה מקודמת אמתית מבוארת גלויה, אין בה ספק ולא דמיון, אבל אמרו כי כל עצם, אם לא יהיה בו מקרה החיים, אי איפשר מבלתי היות לו מקרה המות, כי כל שני הפכים לא ימלט המקבל מאחד מהם, וכן יהיה בו מראה וטעם, ותנועה או עמידה, וחבור או פירוד, ואם יהיה בו מקרה החיים, אי איפשר שלא יהיו בו מקרים אחרים, כגון חכמה וסכלות, או הרצון והפכו, או היכולת והחולשה, או השגה או אחת מהפכיה, ועל דרך כלל, כל שימצא אל החי, אי אפשר שלא ימצא בו או אחד מהפכיו.

ההקדמה החמישית הוא מה שאמרו כי העצם הנפרד יקומו בו המקרים ההם ולא יוכל להמלט מהם, וביאור זאת ההקדמה וענינה שהם אומרים כי אלה העצמים הנפרדים אשר יברא הבורא, כל עצם נפרד מהם הוא בעל מקרים לא ימלט מהם, כמראה והריח

הוא לבן, ולכן נמצא הלובן במקובץ מהם, וכן אמרו בגשם המתנועע, כל עצם פרדי מעצמיו הוא המתנועע, ולזה יתנועע כלו, וכן החיים מצואים אצלם בכל חלק וחלק מעצמי הגוף החי, וכן החוש כל עצם פרדי שבכלל ההוא המרגיש הוא מרגיש אצלם, כי החיים והחוש והשכל והחכמה אצלם מקרים כשחרות והלובן, כמו שנבאר מדעותם. אמנם הנפש הם בה חולקים, החזק שבדבריהם שהיא מקרה נמצא בגשם אחד פרדי מכלל העצמים אשר הורכב מהם האדם על דרך משל, ונקרא הכלל בעל נפש מפני היות העצם הפרדי ההוא בו; ומהם מי שאמר, שהנפש מורכבת מעצמים דקים, והעצמים ההם הם בלי ספק בעלי מקרה אחד התיחדו בו והיו נפש, ואמרו שהעצמים ההם מעורבים לעצמי הגוף, הנה לא ימלטו מהיות ענין הנפש מקרה אחד. אמנם השכל ראיתים שהסכימו שהוא מקרה בעצם פרדי מן הכלל המשכיל, ובמדע אצלם בלבול, אם הוא מקרה נמצא בכל עצם ועצם מעצמי הכלל היודע, או בעצם אחד לבד, ויתחייבו משני הדברים דברים מגונים. וכאשר הוקשה אליהם בהיותנו מוצאים המתכות והאבנים

והתנועה או העמידה, אלא הכמות, כי כל עצם מהם אינו בעל כמות, כי הכמות אצלם לא יקראו שמו מקרה ולא יאמרו כי יש בו ענין המקרה. וכפי זאת המקודמת הם רואים בסברתם כי כל המקרים הנמצאים בגוף מן הגופים לא יאמר כי אחד מהם מיוחד בכלל הגוף ההוא, אבל המקרה ההוא אצלם נמצא בכל עצם נפרד מן העצמים אשר נתחבר מהם הגוף ההוא. והמשל על זה חתיכה משלג, אין הלבן נמצא בכללה בלבד, אבל כל עצם מעצמי השלג הוא לבן, ועל כן נמצא הלבן במה שנכלל מהם ונקבץ, וכן אמרו בגוף המתנועע, כל עצם נפרד מעצמיו הוא המתנועע, על כן יתנועע כלו, וכן החיים המצואים לדעתם אצלם בכל חלק וחלק מעצמי הגוף החי, וכן ההרגש, כל עצם נפרד שיש בכל הגוף המרגיש הוא המרגיש לדעתם, כי החיים וההרגש והשכל והחכמה הם מקרים לפי דעתם, כמו השחור והלבן, כמו שנבאר מסברותיהם. אך הנפש נחלקו בה, וכלל דבריהם בה כי היא מקרה נמצא בעצם אחד נפרד מן כלל העצמים שהאדם מורכב מהם על דרך משל, ונקרא הכלל מתנשם

רובם בעלי מראה חזק, וכשיושחקו יסור המראה ההוא, שאנחנו כשנשחוק הפיטדה הירוקה ביותר, הוא שאנו קורים ביטריאולי"ו בלעז, תשוב אבק לבן, והוא ראיה שזה המקרה ישלם מציאותו בכלל, לא בכל חלק ממנו, ויותר מבואר מזה כי החלקים כשיחתכו מן החי אינם חיים, והיא ראיה שזה הענין ישלם מציאותו בכלל, לא בכל חלק ממנו, יאמרו בפירוק הקושיא ההיא: המקרה אין קיום לו, ואמנם יִבָּרא תמיד, כמו שאבאר מדעותם בהקדמה אשר אחר זאת.

ההקדמה הששית הוא אמרם שהמקרה לא יעמוד שני זמנים, ענין זאת ההקדמה, שהם חשבו שהשם יתעלה יברא העצם ויברא בו אי זה מקרה שירצה יחד בבת אחת, ולא יתואר הבורא יתעלה ביכלת על ברֹא עצם מבלתי מקרה, כי זה נמנע, ואמתת המקרה וענינו שלא ישאר ולא יתקיים שני זמנים, ר"ל שתי עתות, וכשיִבָּרא המקרה ההוא, יאבד ולא ישאר, ויברא השם מקרה אחר ממינו, ויאבד גם כן האחר ההוא, ויברא שלישי ממינו, כן תמיד כל אשר ירצה ה' להעמיד מין המקרה ההוא, וכשירצה ה' שיברא מין מקרה

בעבור היות העצם ההוא הנפרד בתוך הכלל ההוא; ויש מי שאומר כי הנפש מורכבת מכחות דקות פשוטים, והכחות ההם בלי ספק שהם בעלי מקרה אשר בו התיחדו והיו לנפש, והכחות והעצמים ההם אמרו כי הם מתחברים עם עצמי הגוף, ולא ימלטו לשום ענין הנפש מקרה. אבל השכל ראיתי אותם מסכימים עליו כי הוא מקרה בעצם נפרד מן הכלל המשכיל, ובמדע להם מבוכה גדולה, אם הוא מקרה נמצא בכל עצם ועצם מעצמי כלל החכם, או בעצם אחד בלבד, ויתחייב לפי שני הדברים שגואים גדולים, וכאשר הקשו עליהם במצאנו המחצבים והאבנים, כי רובם היו בעלי צבע ירוק מאד ונעשה אבק לבן כשנשחק, והוא ראיה כי זה המקרה יתחבר ממנו הכלל, לא כל חלק מהם, ויותר מבואר מזה כי החלקים הנחתכים מן החי אינם חיים, לאות כי זה הענין יקום בו הכלל ולא כל החלק מהם, השיבו ואמרו כי זה המקרה אין לו קיום, אבל הוא נברא תמיד, כמו שאבאר מעצתם במקודמות אשר אחר זאת.

ההקדמה השישית הוא מה שאמרו כי המקרה אינו עומד שני זמנים,

אחר בעצם ההוא, יברא, ואם ימנע מן הבריאה ולא יברא מקרה, יעדר העצם ההוא, זהו דעת קצתם והם הרוב, וזה הוא בריאת המקרים אשר יאמרו אותו. אמנם קצתם מן המעתזלה יאמרו כי קצת המקרים ישארו מדה אחת וקצתם לא ישארו שני זמנים ואין להם בזה סדר ישובון אליו, עד שיאמרו: מין המקרה הפלוני ישאר ומין המקרה הפלוני לא ישאר. ואשר הביאם לזה הדעת הוא שלא יאמר שיש טבע נמצא כלל, ושזה הגשם גוזר טבעו שישיגהו מן המקרים כן וכך, אבל רוצים לומר שהשם יתעלה ברא אלו המקרים עתה בלתי אמצעות טבע ומבלתי דבר אחר, וכשיאמר זה, יתחייב אצלם בהכרח שלא ישאר זה המקרה, שאתה אם תאמר יעמוד מדה ואחר כן יעדר, תתחייב השאלה: אי זה דבר העדירו? אם תאמר שהשם העדירו כשירצה, זה לא יתכן לפי דעתם, כי הפועל לא יעשה ההעדר, כי ההעדר איננו מתוסר פועל. אבל כשיעמוד הפועל מן הפעולה, יהיה העדר הפעולה ההיא, וזה אמתי על צד אחד, ומפני זה הביא אותם רצונם שלא יהיה שם טבע מחייב מציאות דבר או העדרו,

וענין זאת המקודמת, כי הם חושבים כי הבורא יתברך ברא העצם ויברא בו איזה מקרה שירצה, ושניהם נבראים בבת אחת, כי לא יסופר הבורא שיוכל לברוא עצם בלי מקרה כי זה נמנע. ואמתת המקרה הוא ענינו שלא יעמוד ולא יתקיים שני זמנים, כלומר שני עתות. וכשיִבָּרא המקרה ההוא, יחלוף ולא ישאר, ויברא הבורא מקרה אחר ממינו, ויחלוף גם הוא, ויברא שלישי ממינו, וכן תמיד כל עוד שירצה הבורא קיום מין המקרה ההוא. ואם הבורא ירצה לברוא מין מקרה אחר בעצם ההוא, יברא, ואם יחדל מברוא ולא יברא מקרה, יהיה נעדר העצם ההוא, זאת טענת קצתם והם הרוב, וזה הוא בריאת המקרים שהם אומרים. אך קצתם מן הכת הנבדלת יאמרו: קצת המקרים ישארו זמן וקצתם לא ישארו שני זמנים, ואין להם בזה גבול אשר ישובו ויאמרו: מין המקרה הפלוני ישאר ומין המקרה הפלוני לא ישאר. ואשר הצריכם לזאת הדעת היא כדי שלא יאמרו שיש טבע בשום פנים, ולא שזה הגוף יתחייב טבעו שידבקו בו מן המקרים כך וכך, אבל ירצו שיאמרו כי הבורא יתברך

שאמרו בבריאת המקרים זה אחר זה, וכשירצה השם לפי דעת קצתם שיעדר העצם, לא יברא, בו מקרה, ויעדר, אמנם קצתם אמרו כי כשירצה השם להפסיד העולם, יברא מקרה הכליון לא בנושא, ויהיה הכליון ההוא כנגד מציאות העולם, ולפי זאת ההקדמה אמרו שזה הבגד אשר צבענוהו אדום במחשבתנו, אין אנחנו הצובעים כלל, אבל השם חִדש המראה ההוא בבגד בהתחברו לצבע האדום אשר נחשוב אנחנו שהצבע ההוא נכנס בבגד, ואמרו שאין הענין כן, ולא זו בלבד אמרו, אבל אמרו גם כן שהנהיג השם יתעלה המנהג שלא יתחדש זה המראה השחור על דרך משל, אלא בהתחבר בבגד ההוא האיסטיס, ולא ישאר זה השחרות אשר בראו השם בהתחבר המשתחר אל השחרות, אבל יאבד לשעתו ויברא שחרות אחר, וכבר הנהיג השם גם כן מנהג שלא יברא אחר סור זה השחרות אדמימות או ירקות, אבל שחרות כמותו, וחייבו לפי זאת ההנחה שאלו הדברים אשר נדעם עתה, אינם ידיעותינו אשר ידענום אתמול, אבל נעדרו המדעים ההם ונבראו מדעים אחרים כמותם, אמרו כן הוא, כי ברא אלה המקרים מבלי אמצעות טבע ולא דבר אחר, וכשיאמר זה, יתחייב לדעתם בהכרח שלא ישאר המקרה ההוא, כי אם תאמר יעמוד זמן, אחר כן יהיה נעדר, יצטרך לבקש, מה הדבר אשר גרם להיות נעדר? ואם תאמר כי הבורא גורם שיהיה נעדר כשירצה, זה לא יתקיים כפי סברתם, כי הפועל לא יפעל אפס, כי העצם לא יצטרך לפועל, אלא כשיחדל הפועל מן הפעול יהיה אפיסת הפועַל ההוא, וזה אמת על צד אחד, ועל כן הגיע בהם הדבור שרצו שלא יהיה שָם טבע מחייב מציאות דבר ואפיסת דבר, כי אמרו כי המקרים נבראים זה תכף זה, וכשירצה הבורא לפי דעת קצתם לבטל העצם, לא יברא בו מקרה וישוב אפס, אך מקצתם יאמרו כי כשירצה להשחית העולם, יברא מקרה הכליה לא בנושא, ותעמוד הכליה ההיא כנגד מציאות העולם ותגבר עליו, וכפי זאת המקודמת אמרו כי זה הבגד הצבוע אדום לפי מחשבותינו, לא צבענוהו אנחנו, כי הבורא חִדש האדמימות בבגד כשהחבירו אליו הצבע האדום אשר נחשוב אנחנו כי הצבע ההוא עבר אל הבגד, ויאמרו הם: לא כן

המדע מקרה, והנפש ג"כ יחייב מי שיאמינה מקרה שיבראו לכל בעלי נפש מאה אלף נפש על דרך משל בכל רגע, כי הזמן אצלם כמו שידעת מחובר מעתות לא יחלקו. ולפי זאת ההקדמה אמרו שהאדם כשיניע הקולמוס, לא האדם הניעו, כי זה הנענוע אשר התחדש בקולמוס הוא מקרה בראו השם בקולמוס, וכן תנועת היד המניע לקולמוס במחשבתנו מקרה בראו ביד המניעה. ואמנם הנהיג השם המנהג הזה כשתחובר תנועת היד לתנועת הקולמוס, לא שיש ליד מעשה כלל ולא סבה בתנועת הקולמוס, כי אמרו שהמקרה לא יעבור נושאו. ובהסכמה מהם אמרו שזה הבגד הלבן אשר הושם ביורת האיסטיס הנצבע, לא האיסטיס השחירו, כי השחרות מקרה בגשם האיסטיס לא יעבור לזולתו, ולא ימצא גשם שיש לו פֹּעַל כלל, ואמנם הפועל האחרון הוא השם, והוא אשר חדש השחרות בגוף הבגד בהתחברו לאיסטיס, כי כן הנהיג המנהג, וסוף דבר לא יאמר: זה סבת זה. כך כלל דעת המונם, וקצתם אמר בסבה וגנוהו. ואמנם פעולות האדם הם חולקים

הדבר, אבל הריץ הבורא המנהג שלא יתחדש זה הצבע השחור על דרך משל, אלא כשיחבירו אל הבגד הנילג ונקרא בל"ע אינדי, ולא ישאר השחרות ההוא אשר ברא הבורא בהתחבר הנשחר לשחור, אבל יחלוף ברגע ויברא שחור, וכן הריץ הבורא המנהג שלא יברא אחר חלוף השחור ההוא אדמימות או ירוק, אלא שחור כמוהו. והתחייבו לפי זאת התשומה כי אלה הדברים אשר נדעם, אינם הדעות אשר ידענו אתמול, אבל אבדו הדעות ההם ונבראו דעות אחרות כהם, כי המדע מקרה, וכן הנפש יתחייב מי שיאמין כי היא מקרה לחשוב כי תברא לכל בעל נפש מאת אלף נפש לכל רגע, כי הזמן אצלם · מחובר מעתים בלי נחלקים. וכפי זאת המקודמת אמרו כי האדם כשיניע הקולמוס לא האדם הניעו, אלא זאת התנועה היא מקרה נברא בקולמוס, וכן היד המניעה לקולמוס מקרה נמצא ביד המניעה, אך הריץ הבורא המנהג להעביר תנועת היד לתנועת הקולמוס, לא שיש ליד יתרון בשום פנים ולא סבה בתנועת הקולמוס, כי יאמרו כי המקרה לא יעבור מקומו. והסכימו כולם כי הבגד הלבן אשר הובא בפרור הנילג

בהם: דעת רובם והמון האשעריה הוא כי בהניע זה הקולמוס ברא השם ארבעה מקרים, אין מקרה בהם סבה לאחר, אבל הם מחוברים במציאות, לא זולת זה. המקרה הראשון רצונו להניע הקולמוס, והמקרה השני יכולתו על תנועתו, והמקרה השלישי גוף התנועה האנושית, ר״ל תנועת היד, והמקרה הרביעי תנועת הקולמוס, שהם חשבו שהאדם כשירצה דבר ויעשהו במחשבתו, כבר נברא לו הרצון, ונברא לו היכולת לעשות מה שירצה, ונברא לו הפועל, שהוא לא נעשה ביכלת הנבראת בו, ואין מעשה לה בפעל. ואמנם המעתזלה אמרו שהוא יעשה ביכלת הנבראת בו, וקצת האשעריה אמרו שיש ליכולת הנבראת בפועל קצת מעשה בפועל ויש לה בו התלות, אבל רובם גנו זה הדעת. והרצון הזה הנברא לפי דעת כולם, והיכולת הנבראת בו, וכן הפעל הנברא לפי דעת קצתם, כלם הם מקרים אין מעמד להם. אמנם הבורא יברא בזה הקולמוס נענוע אחר נענוע, וכן תמיד כל עוד שהקולמוס יתנועע, וכשינוח לא ינוח עד שיברא בו ג״כ מנוחה, ולא יסור מברוא בו מנוחה אחר מנוחה כל עוד שהקולמוס נח. הנה אם כן ונצבע, כי הנילג לא הקדיר, מפני שקדרות מקרה בגוף הנילג לא יעבור זולתו, ואין שום גוף שיש לו פועל כלל, אך הפועל האחרון הוא הבורא אשר חִדש השחרות בגוף הבגד כשנחבר בנילג, כי כן הריץ המנהג, ועל דרך כלל לא יאמרו כי זה סבת כך בשום פנים, וזאת דעת המונם, וקצתם האמינו בסבה ויכזיבו השומעים. אך פעולות בני אדם נחלקים בהם, ודעת רובם והמון הכת המרגשת כי בתנועת זה הקולמוס ברא הבורא ארבעה מקרים, אין בהם מקרה שיהיה הסבה לאחר, אבל הם נחברים במציאות בלבד. המקרה הראשון הוא הרצון המניע להניע הקולמוס, והשני יכלתו להניע, והשלישי עצם התנועה, והרביעי תנועת הקולמוס, כי יאמרו כי האדם כשירצה דבר ויעשנו לפי מחשבתו, כבר נברא לו חפץ, ונברא לו יכולת לעשות אשר חפץ, ונברא לו פֹעַל, כי לא יעשה ביכולת הברואה בו, ואין לה יתרון בפעל. אך הכת הנבדלת יאמרו כי יפעל ביכולת הברואה, וקצת הכת המרגשת יאמרו כי יש ליכולת הברואה בפועל יתרון ויש לה דבוק, אבל רובם ירחיקו זה הדעת. והחפץ הנברא על

בכל עת מן העתות ההם (רצונם לומר מן הזמנים הפרדיים) יברא הבורא מקרה בכל אישי הנמצאות ממלאך וגלגל וזולתם, כן תמיד בכל רגע. ואמרו שזאת היא ההאמנה האמתית כשהשם פועל, ומי שלא יאמין שכן יעשה השם, הנה הכחיש היות השם פועל לפי דעתם. ובכמו אלה האמונות יֵאָמר אצלי ואצל כל בן דעת: אם כהתל באנוש תתהלו בו, שזהו גוף ההתול באמת.

ההקדמה השביעית היא האמינם שהעדרי הקנינים הם ענינים נמצאים בגוף, נוספים על עצמו, והם מקרים נמצאים גם כן, והנה הם יִבָּראו תמיד, כל אשר יאבד דבר יברא דבר. ובאור זה שהם לא יראו כי המנוחה היא העדר התנועה, ולא שהמות העדר החיים, ולא העוורון העדר הראות, ולא כל מה שדומה לזה מהעדרי הקנינים, אבל דין התנועה והמנוחה אצלם דין החום והקור, וכמו שהחום והקור שני מקרים נמצאים בשני הנושאים הנושאים החום והקור, כן כל תנועה מקרה נברא במתנועע, והמנוחה מקרה יבראהו השם בנח, ולא יעמוד שני זמנים גם כן, כמו שקדם בהקדמה אשר לפני זאת. הנה

דעת כלם, והיכולת הברואה, וכן הפעל הנברא אצל קצתם, הכל מקרים שאין להם קיום, אלא הבורא יברא בזה הקולמוס תנועה, וכן תמיד בעוד שינוע הקולמוס, וכשיעמוד לא יעמוד עד שתבָּרא לו עמידה, ולא יחדל שתברא בו עמידה אחר עמידה בעוד הקולמוס עומד, ובכל עת מהעתים ההם, כלומר הזמנים הנפרדים, יביא הבורא מקרה בכל מיני המציאות ממלאך עד גלגל וזולתם, וכן תמיד בכל רגע. ואמרו כי זאת היא האמונה הברורה שהבורא פועל, ומי שלא יאמין כי יפעל הבורא כן, הכזיב היות הבורא פועל לפי דעתם. ובאמונות כאלה צריך בעיני ובעיני כל משכיל לומר: אם כהתל באנוש תהתלו בו (איוב ט' י"ג), כי זה הוא ענין ההתול באמת.

ההקדמה השביעית, שהם מאמינים באפיסת הקניות כי הם ענינים מצואים בגוף ונוספים על עצמו, והם מקרים מצואים והם ברואים תמיד, כל אשר יחלוף דבר נברא דבר אחר. ובאור זה כי הם לא יראו כי הנוח אפיסת התנועה, ולא המות אפיסת החיים, ולא כי העורון אפיסת הראות, ולא כל הדומה לזה מאפיסת הקניות,

זה הגשם הנח אצלם כבר ברא השם המנוחה בכל חלק מחלקיו, וכל אשר תעדר מנוחה, יברא מנוחה אחרת כל זמן שהדבר הנח נח, והוא ההיקש בעצמו אצלם בחכמה ובסכלות, שהסכלות אצלם נמצא, והוא מקרה, ולא יסור סכלות יאבד וסכלות יבָּרא תמיד, כל עוד שיתמיד הסכל סכל בדבר אחד, והוא ההיקש בעצמו בחיים ובמות, ששניהם אצלם מקרים, הם יאמרו בביאור שחיים יאבדו וחיים יבראו כל ימי אשר החי חי, וכשירצה השם מותו, יברא בו מקרה המות אחר סור מקרה החיים, אשר לא יעמד שני זמנים. אמנם זה כולו הם אומרים אותו בביאור, ויתחייב בהכרח לפי זאת ההנחה שמקרה המות אשר יבראהו השם הוא גם כן יעדר לשעתו ויברא השם מות אחר, ולולא זה לא היה מתמיד המות, אבל כמו שיברא חיים אחר חיים, כן יברא מות אחר מות. ואני תמה, עד מתי יברא השם מקרה המות במת, כל ימי אשר צורתו עומדת, או כל ימי אשר עצם מעצמיו עומדים ? כי מקרה המות אשר יבראהו השם אמנם יבראהו לפי רצונם בכל עצם פרדי מן העצמים ההם, ואנחנו נמצא שְׁנֵי מתים להם אלפים

אלא דין התנועה והעמידה אצלם כדין החמימות והקרירות, וכאשר החמימות והקרירות מצואים מקרים בשני מקומות החום והקור, כן כל תנועה היא מקרה במתנועע, והעמידה מקרה בנח, ולא יעמוד שני זמנים כמו שהקדמנו במקודמת אשר קודם זה, וזה גוף העומד לדעתם כבר ברא הבורא העמידה בכל חלק מחלקיו, וכל אשר נעדרה עמידה, נבראה אחרת בעוד שהדבר ההוא עומד, וזו הסברא עצמה יאמרו במדע ובסכלות, כי הסכלות נמצא, והיא מקרה, ותמיד יחלוף סכלות ויברא סכלות תמיד בעוד שיעמוד הכסיל כסיל, והיא הסברא בעצמה בחיים ובמות, כי שניהם מקרה, והם יאמרו כי יחלפו חיים ויבראו חיים כל ימי אשר החי חי, וכשירצה השם מותו, יברא בו מקרה המות אחר סור מקרה החיים, אשר לא יעמוד שני זמנים, וכלם הם מאמינים בו, ויתחייב בהכרח על זה הדעת כי מקרה המות אשר יברא האל הוא נעדר מיד ויברא מות אחר, ולולי זה לא היה המות תמיד, אלא כמו שנברא חיים אחר חיים, כן נברא מות אחר מות. ומי יתן וידעתי עד מתי יברא הבורא המות במת, האם בעוד

מן השנים, והיא ראיה שהשם לא העדיר העצם ההוא, אם כן הוא בורא בו מקרה המות כל האלפים האלה, כל אשר סר מות ברא מות, זה דעת המונם. וקצת המעתזלה אומרים, כי קצת העדרי הענינים הטבעיים אינם ענינים נמצאים, אבל יאמרו שהלאות העדר היכולת, והסכלות העדר החכמה, ולא ימשיך זה בכל העדר, ולא יאמר כי החשך העדר האור, ולא שהמנוחה העדר התנועה, אבל ישים מאלו ההעדרים קצתם נמצאים וקצתם העדר קנין, כפי הטוב לו באמונתו, כמו שעשו בעמידת המקרים, קצתם יעמוד זמן גדול, וקצתם לא יעמוד שני עתות, כי כוונת הכל לחייב מציאות שיסכים טבעו לדעתנו ואמונתנו.

ההקדמה השמינית היא אמרם שאין נמצא אלא עצם ומקרה, ושהצורות הטבעיות ג"כ מקרים, ובאור זאת ההקדמה כי הגשמים כלם אצלם מחוברים מעצמים מתדמים, כמו שבארנו בהקדמה הראשונה, ואמנם התחלף קצתם מקצתם במקרים ולא דבר אחר, ויהיה החיות אצלם והאנושות וההרגשה והדבור כל אלה מקרים, כדמות השחרות והלובן

תבניתו עומדת, או בעוד עצם מעצמיו עומדת? כי מקרה המות אשר יברא הבורא לא יבראהו לפי רצונם אלא בכל עצם נפרד מן העצמים מהם, ואנחנו מוצאים שְׁנֵי המתים שיש להם כמו אלפים שנה, והוא [אות] שהבורא לא האביד העצם ההוא וברא בו מקרה המות תמיד בעוד כל אלה השנים, כל אשר יחלוף מות יברא מות, וזה דעת המונם, וקצת הכת הנבדלת אומר כי קצת אפיסת הקניות אינם דברים נמצאים, אבל אמר כי החולש אפיסת היכולת, והסכלות אפיסת המדע, ואינו נוהג כן בכל אפיסה, ולא יאמר כי החשך אפיסת האור ולא העמידה אפיסת התנועה, אבל ישים מאלה האפיסות קצתם נמצא וקצתם אפיסת קנין, כפי מה שיראה לו בסברתו, כמו שעשו בקיום המקרה, קצתם יתקיים זמן ארוך, וקצתם לא יתקיים שני זמנים, כי כונת הכל להסכים מציאות אשר יאות טבעו לסברתנו ולדעתנו.

ההקדמה השמינית הוא מה שאמרו כי אין שָׁם לבד עצם ומִקרה, וכי הצורות הטבעיות ג"כ מקרים, וביאור זאת ההקדמה כי כל הגופים לפי דעתם מחוברים מעצמים נמשלים,

והמרירות והמתיקות, עד שיהיה הפרש איש זה המין מאיש מין אחר כהפרש איש מאיש ממין אחד, עד שגשם השמים וגם גשם המלאכים ואף גשם כסא הכבוד לפי מה שידומה, וגשם אי זו תולעת שתרצה מתולעי הארץ או אי זה צמח שתרצה, הכל עצם אחד, ואמנם התחלפו במקרים, לא בזולת זה, ועצמי הכל הם העצמים הפרדים.

ההקדמה התשיעית היא אמרם כי המקרים לא ישאו קצתם את קצתם, ולא יאמר אצלם שזה המקרה נשוא על מקרה אחר, ואחר על העצם, אבל המקרים כלם אמנם הם נשואים נשיאות ראשונית על העצם בשוה, וברחם מזה, מפני שהיה מתחייב שלא ימצא המקרה ההוא האחרון בעצם אלא אחר קדימת המקרה הראשון, והם ימאנו זה בקצת המקרים, וירצו שימציאו אפשרות מציאות קצת המקרים באי זה עצם שיזדמן מבלתי שייחדהו מקרה אחר, לפי מה שיראו שהמקרים כלם הם אשר ייחדו, ומפנים אחרים ג״כ, כי הנושא אשר ינשא עליו הנשוא צריך שיהיה קיים תמיד מדת זמן אחד, ואם המקרה לא יעמד שני זמנים אצלם, ר״ל שתי

כמו שבארנו בהקדמותיהם הראשונות, אך ישתנה קצתם לקצתם במקרים בלבד, ויהיה כח החיים אצלם וכח האנושיות וכח ההרגש והדבור הכל מקרים, כמו השחור והלבן והמר והמתוק, עד שיהיה פרישת איש מזה המין מאיש ממין אחר כמו פרישת איש מאיש ממין אחד, אפילו גוף השמים לדעתם, אבל גוף המלאכים, אבל גוף כסא הכבוד, אבל גוף מי שיעלה בלב, וגוף איזה רמש שתרצה מרמש האדמה או איזה צמח שתרצה, הכל עצם אחד, והשתנו במקרים לא בזולתם, ועצמי הכל הם העצמים הנפרדים.

ההקדמה התשיעית הוא מה שאמרו כי המקרים לא ישאו קצתם לקצתם, ולא יאמרו כי זה המקרה נשוי במקרה אחר, והאחר על העצם, אבל המקרים כולם נשואים משא ראשון על העצם בשוה, ובריחתם מזה הענין, מפני שנתחייב שלא ימצא המקרה ההוא האחרון בעצם אלא אחרי הקדמת המקרה הראשון, והם ימאנו זה בקצת המקרים, וירצו שימצאו אפשרות מציאות קצת המקרים באיזה עצם נזדמן מבלי שיגבילהו מקרה אחר, כפי שיראו כי כל המקרים הם

עתות, איך יוכל לפי היסוד הזה שישא זולתו?

ההקדמה העשירית היא זארת ההעברה אשר יזכרוה, וזהו עמוד חכמת המדברים, ושמע ענינה: הם יראו כי כל מה שהוא מדומה הוא עובר אצל השכל, כמו שישוב כדור הארץ גלגל סובב, וישוב הגלגל כדור הארץ, ואפשר היותו בבחינת השכל, וכמו שיתנועע כדור האש לצד נקודת המרכז, ויתנועע כדור הארץ לצד המקיף, ואין זה המקום יותר ראוי בזה הגשם מן המקום האחר לפי ההעברה השכלית. אמרו וכן כל דבר מן הנמצאות הנראות היות דבר מהם יותר גדול ממה שהוא או יותר קטן, או בחלוף מה שהוא נמצא עליו מתכונה ומקום, כמו שיהיה איש אדם כשיעור ההר הגדול בעל ראשים רבים יפרח באויר, או שימצא פיל כשיעור כנה וכנה כשיעור פיל, כל זה אמרו שהוא עובר אצל השכל, ועל זה הצד מן ההעברה ימשך העולם כולו. ואי זה דבר שיניחוהו מזה המין אמרו כי הוא ראוי שיהיה כך ואפשר שיהיה כך, ואין היות הענין הפלוני כך יותר ראוי מהיותו כך, מבלתי הבטה לשווי המציאות למה שיניחוהו.

המגבילים, ומדרך אחרת כי המוסד אשר ינשא עליו הנשוא צריך שיהיה קיים תמיד שום זמן, וכשיהיה המקרה בלא מתקיים שני זמנים אצלם, איך יתכן על זה השיעור שישא בלעדיו?

ההקדמה העשירית היא זאת ההעברה אשר ישיגו אותה, וזה הוא עמוד תדע המאמר ודע ענינו. דע כי הם רואים כי כל מה שיעלה בלב יתכן אצל השכל, כגון שישוב עגול הארץ גלגל מסובב, וישוב הגלגל עגול הארץ, ויתכן שיפול בבחינת השכל, וכגון שיתנועע עגול האש לפאת המוצק, ועגול הארץ לפאת המקיף, ואומרים אין זה המקום יותר ראוי לזה הגוף ממקום אחר כפי העברת השכל. וכן כל דבר מאלה הנמצאות שיש דברים גדולים מהם יותר ממה שהם או קטנים, או הפך מה שהוא נמצא עליו תבניתו ומקומו, כגון שיהיה איש כמו הר גדול בעל ראשים רבים ישוט באויר, או ימצא פיל קטן כמו יתוש או יתוש כמו פיל, כל זה יתכן להם אצל השכל, ועל זה הדרך מן העברה אומרים כי הוא נוהג כל העולם. ומה שיסכימו מן הענין ההוא אומרים יתכן שיהיה כך ואיפשר שיהיה כך, ואין היות הדבר הפלוני

אמרו כי זה הנמצא אשר לו צורות ידועות ושיעורים מסויימים וענינים מחוייבים שלא ישתנו ולא יתחלפו, אמנם היותו כך הוא כפי המשך המנהג, כמו שמנהג המלך שלא יעבור בשוקי המדינה אלא רוכב, ולא נראה מעולם אלא כן, ולא ימנע אצל השכל שילך רגלי במדינה, אבל זה אפשר בלי ספק ועובר אצל השכל היותו. כן אמרו שהיות הארץ מתנועעת לנקודת המרכז והאש למעלה, או היות האש מחממת והמים מקררים, הוא משיכת מנהג, ולא ימנע בשכל שישתנה זה המנהג, ויקרר האש ויתנועע אל התחתית והוא אש, כן יחמו המים ויתנועעו למעלה והם מים, ועל זה נבנה הענין כולו. והם עם זה מסכימים שהתקבץ שני ההפכים בנושא אחד ובעֲתה אחת שקר, ולא יתכן ולא יעבירהו השכל. והם יאמרו ג"כ כי היות עצם אין מקרה בו כלל, או מקרה לא בנושא כדברי קצתם, נמנע, לא יעבירהו השכל. וכן יאמרו שהֵהָפך העצם מקרה או ההָפך המקרה עצם לא יתכן, ולא הכָּנס גשם בגשם יתכן, אבל יורו שאלו נמנעות מן השכל. אמנם היות כל מה שמנוהו מן הנמנעות בלתי מצוייר בשום

כך יותר ראוי כך, מבלי שישיתו לב למה שיאות אל המציאות במה שיסכימוהו, כי זה המציאות אמרו יש לו צורות ידועות וערכים ראויים וענינים ראויים שלא ישתנו ולא יתחלפו, כי כן מנהג המלך שלא יעבור בשוקי המדינה אלא רוכב, ולא נראה לעולם אלא כן, ולא ימנע אצל השכל שילך רגלי במדינה, אבל יתכן בלי ספק ויתכן היותו כן. וכן אמרו היות הארץ מתנועע אל העמוד והאש למעלה, או היות האש שורפת והמים מקררים כמו המנהג, ואינו נמנע בשכל להשתנות בזה המנהג, ולקרר האש ושתתנועע למטה והיא אש, ולחמם המים ולהתנועע למעלה והיא מים, ועל זה בנין כל הדבר. והם בכל זה מסכימים כי חבור שני הסתרים במקום ובעת אחת לא יתכן ולא יעביר השכל זה, וכן יאמרו גם כן כי היות עצם אין מקרה בו כלל, או מקרה לא בנושא כדברי קצתם, נמנע, לא יעבירהו השכל, וכן יאמרו כי לא יתכן הפוך העצם למקרה או שיהפך המקרה עצם ולא שיכנס גוף בגוף, אבל יודו כי אלה נמנעים מצד השכל. אך כל מה שזכרו מן הנמנעות שלא יעלה על הלב בשום פנים, וכי אשר קראו שמו

פנים, והיות מה שקראוהו אפשר מצוייר, הוא מאמר אמתי, אלא שהפילוסופים אומרים שזה אשר קראתם אותו נמנע, להיותו בלתי מדומה, ואשר קראתם אותו אפשר, להיותו מדומה, וזה היות האפשר אצלכם הוא האפשר בדמיון, לא אצל השכל, הנה אתם בזאת ההקדמה תבחנו המחויב והאפשר והנמנע פעם בדמיון ולא בשכל, ופעם בתחלת הדעת המשותף, כמו שזכר אבונצ"ר בזכרו הענין אשר יקראוהו המדברים שכל. הנה כבר התבאר כי המדומה אצלם הוא אפשר, יסכים עמו המציאות או לא יסכים לו, וכל מה שלא ידומה הוא הנמנע. וזאת ההקדמה לא תתאמת אלא בתשע הקדמות אשר קדם זכרם, ובעבורה בלא ספק היה צריך להקדימם. ובאור זה כפי מה שאבאר לך ואגלה לך מתוכות אלו הענינים, על דרך מחלוקת נפלה בין המדבר והפילוסוף. אמר המדבר לפילוסוף: למה מצאנו גשם הברזל הזה בתכלית הקושי והחוזק והוא שחור, וגשם החמאה בתכלית הרכות והוא לבן? ענהו הפילוסוף כשאמר כי כל גשם טבעי יש לו שני מינים מן המקרים: מקרים ישיגוהו מצד

איפשר שיעלה על הלב, הוא מאמר אמתי, אלא שהפילוסופים ראו כי זה אשר תקראוהו נמנע מפני שלא יעלה על לב ואשר תקראוהו איפשר מפני שיעלה על הלב, וזה האיפשר אצלכם הוא מה שאיפשר בעולה על הלב, לא אצל השכל, ואתם בזאת הקדמה תתבוננו הראוי והעובר והבטל פעם במחשבה [לא בשכל], ופעם בשכל, ופעם בראשית הסברא המשתתפת, כמו שזכר אבונצר החכם הישמעאלי בזכרו הענין אשר יקראוהו המדברים שכל. והנה נתבאר כי העולה על המחשבה אצלם הוא איפשר, בין שיאות אל המציאות בין שלא יאות, וכל מה שלא יעלה על הלב הוא נמנע. וזאת ההקדמה לא תתקיים אלא בתשע ההקדמות אשר אקדים זכרם, ובעבורם בלי ספק אצטרך להקדים. וביאור זה כפי מה שאספר לך ואגלה לך מסתרי אלה הדברים, על דרך מערכת תוכחת שיש בין המדבר והפילוסוף. אמר המדבר אל הפילוסוף: מדוע נמצא גוף הברזל בתכלית הקושי והחוזק והוא שחור, וגוף החמאה בתכלית הרפיון והרך והוא לבן? ענהו הפילוסוף ואמר כי כל גוף טבעי יש לו שני מינים מן המקרים: מקרים

החומר שלו, כמו שיבריא האדם ויחלה, ומקרים ישיגוהו מצד צורתו, כתמהון האדם וצחקו, וחמרי הגשמים המורכבים הרכבה אחרונית חלוקים מאד כפי הצורות המיוחדות לחמרים, עד שהיה עצם הברזל בחלוף עצם החמאה, ונמשך אחריהם מן המקרים החלוקים מה שתראו, החוזק בזה והרך בזה, שהם מקרים נמשכים אחר חלוק צורותם, והשחרות והלובן, שהם מקרים נמשכים אחר חילוק חמרם האחרון. וסתר המדבר זאת התשובה כולה בהקדמות ההם אשר לו כפי מה שאספר. וזה שהוא אומר: אין צורה נמצאת כלל, כמו שתחשוב, מקיימת לעצם, עד שתשימם עצמים חלוקים שונים, אבל הכל מקרים, כמו שבארנו ממאמרם בהקדמה השמינית. ואחר כן הוא אומר: אין חילוק בין עצם הברזל לעצם החמאה, והכל מחובר מעצמים פרדים דומים, כמו שבארנו מדעותם בהקדמה הראשונה, אשר יתחייב ממנה בהכרח הקדמה השנית והשלישית, כמו שבארנו. וכן ההקדמה השתים עשרה צריך אליה לקיים העצם הפרדי. וכן לא יתכן אצל המדבר שיהיו קצת מקרים מיהדים זה העצם, עד שיהיה בו מזומן מוכן

ידבקו בו מצד החומר אשר לו, כמו שיהיה אדם בריא ויחלה, ומקרים אחרים ישיגוהו מצד צורתו, כתמית האדם ושחקו, והחומרי הגופים המורכבים הרכבה אחרונה משתנים מאד כפי הצורות המיוחדים לחומרים, עד אשר נעשה גוף הברזל הפך גוף החמאה, וימשכו אחריהם מן המקרים המשתנים מה שאתה רואה מן החוזק בזה והרפיון בזה, שהם מקרים נמשכים לשנוי צורתם, והשחרות והלובן מקרים רודפים אחר חילוק החומר האחרון אשר להם. ובטל המדבר אלה הדברים בהקדמות ההם כפי מה שאומר לך, כי אמר: אין צורה מצואה, כמו שתחשוב, כלל, אשר תתקן העצם כדי שתשימם עצמים מתחלפים, אך הכל מקרים, כמו שבארנו מדבריהם [בהקדמה השמינית], אחר כן יאמר: אין זה חלוק בין עצם הברזל ובין עצם החמאה, והכל מחובר מעצמים נפרדים מתמשלים, כמו שבארנו מסברותיהם בהקדמה הראשונה, אשר יתחייב ממנה בהכרח ההקדמה השנית והשלישית, כמו שבארנו, וכן ההקדמה השתים עשרה יש צורך אליה בקיום העצם הנפרד. וכן לא יתכן אצל המדבר שיהיו מקרים מה

לקבל מקרים שניים, כי לא ישא אצלו מקרה מקרה, כמו שבארנו בהקדמה התשיעית, ואין למקרה קיום, כמו שהתבאר בהקדמה הששית. וכשיתאמת למדבר כל מה שירצה לפי הקדמותיו, ועלו בידו מזה שעצמי החמאה והברזל עצמים אחדים דומים, ויחס כל עצם מהם אל כל מקרה יחס אחד, ואין זה העצם יותר ראוי בזה המקרה מזה, וכמו שזה העצם הפרדי אינו יותר ראוי שיתנועע ממה שהוא ראוי לנוח, כן אין עצם מהם יותר ראוי לקבל מקרה החיים או מקרה השכל או מקרה החוש מעצם אחר, ורבוי העצמים או מעוטם לא יוסיף בזה דבר, מפני שהמקרה אמנם מציאותו בכל עצם ועצם מהם, כמו שבארנו ממאמרם בהקדמה החמישית, יתחייב לפי אלו ההקדמות כולם שאין האדם יותר ראוי להשכיל מן העטלף, ויתחייב מה שאמרוהו מן ההעברה בזאת ההקדמה, ומפני זאת ההקדמה היה ההשתדלות כולו, מפני שהוא החזק שבדברים בקיום כל מה שירצה לקיימו, כמו שיתבאר.

הערה. דע אתה האיש המעיין בזה המאמר, שאם אתה ידעת הנפש וכחותיה, והתאמת לך בה כל דבר

מיחדים זה העצם, עד שיהיה בו מזומן מוכן לקבל מקרים שניים, כי לא ישא אצלו מקרה מקרה, כמו שבארנו בהקדמה התשיעית, ואין למקרה קיום, כמו שהתבאר בהקדמה הששית, והיה המתברר לנו מזה כי עצמי החמאה והברזל עצמים אחדים מתמשלים, וערך כל עצם מהם לכל מקרה ערך אחד, ואין זה העצם יותר ראוי בזה המקרה מזה, וכאשר זה העצם הנפרד אין תנועתו ראוי מעמידתו, כן אין עצם מהם ראוי לקבל מקרה ההיים או השכל או ההרגש יותר מעצם אחר, ורוב העצמים ומיעוטם לא יוסיף בזה דבר, כי המקרה אין מציאותו אלא בכל עצם ועצם מהם, כמו שבארנו מדבריהם בהקדמה החמישית, ויתחייב כפי אלו ההקדמות כי אין אדם יותר ראוי להשכיל מן השרץ, ויתחייב במה שאמרו מן ההעברה בזאת ההקדמה, ובעבור זאת ההקדמה היה כל ההשתדלות, ועתה אתחיל לקיים כל מה שצריך לקיימו, כמו שיתבאר. דע אתה המסתכל בספר הזה, כי אם תדע ענין הנפש וכחותיה, ותדע אמתת כל דבר על פי מציאותו, כבר תדע כי מחשבת הרעיון מצואה לרוב בעלי חיים, אך החי [השלם] כלו, כלומר

מהם לפי אמתת מציאותו. הנה תדע כי הדמיון נמצא לרוב בעלי חיים, אמנם בעלי חיים השלמים כולם, ר"ל אשר להם לב, מציאות הדמיון להם מבואר, ושהאדם לא הובדל בדמיון, ואין פעל הדמיון פעל השכל, אבל הפכו, וזה כי השכל יפרק המורכבות ויבדיל חלקיהם ויפשיטם ויציירם באמתתם ובסבותם, וישיג מן הדבר האחד ענינים רבים מאד, שביניהם הפרש אצל השכל כהפרש שני אישים מבני אדם אצל הדמיון במציאות, ובשכל יִבָּדל הענין הכללי מן הענין האישי, ולא יתאמת מופת מן המופתים אלא בכללי, ובשכל יוָדע הנשוא העצמי מן המקרי, ואין לדמיון פועל דבר מאלו הפעולות, שהדמיון לא ישיג אלא האישי המורכב בכללו, לפי מה שישיגוהו החושים, או ירכיב הדברים המפוזרים במציאות וירכיב קצתם על קצתם, ויעשה מהכל גשם או כח מכחות הגשם, כמו שידמה המדמה איש אדם וראשו ראש סוס ולו כנפים, וכיוצא בזה, וזה הוא הנקרא הבדוי והשקר, שלא ישוה לו נמצא כלל, ולא יוכל הדמיון בשום פנים להשיג הדבר הכללי ולהמלט בהשגתו מן החמר, ואפילו הפשיט צורה אחת

שיש לו לב, יתבאר בו מציאות הרעיון, וכי האדם לא יהיה נודע ברעיון, ואין פעל הרעיון כפעל השכל, אלא הפך, כי השכל ינתק המורכבות ויודיע חלקיהם ויפשיטם ויראה אותם על אמתתם ובסבותם, וישיג מדבר אחד ענינים רבים מאד שיש ביניהם הפרש אצל השכל כהפרש שני אנשים מבני האדם בעת עבור המחשבה במציאות, ובשכל יודע הענין הכללי מן הפרטי, ולא יתקיים מופת מן המופתים אלא בכללי, ובשכל יודע הנשוא העצמי מן המקרי, ואין לרעיון פעל מאלה הפעלים, כי הרעיון לא ישיג אלא הפרטי המורכב בכללו, כפי מה שישיגוהו הרגשים, או שיחביר הדברים המפוזרים במציאות וירכיב קצתם על קצתם, והכל גוף או כח מכחות הגוף, כמו שיחשוב החושב גוף אדם וראשו ראש סוס בעל כנפים, וכדומה לו, וזהו הנקרא המחשב הכוזב, כי לא יאות לו מציאות כלל, ולא יוכל המחשב בשום פנים להבדיל בהשגתו מן החמר, ואלו הפשיט איזו צורה שתהיה בתכלית הפשיטות, ועל כן אין בחינה במחשבה, ושמע מה שהועילו אותנו חכמות הלמודים, ומה נכבד הדבר אשר למדנו מהם מן

בתכלית ההפשט. ולכן אין בחינה בדמיון. ושמע מה שהועילונו החכמות הלמודיות, ומה טוב גדול מה שלקחנו מהם מן ההקדמות. דע כי יש דברים, כשיבחנם האדם בדמיונו לא יציירם כלל, אבל ימצא המנע דמיונם, כהמנע התקבץ שני הפכים, ואח"כ יתאמת במופת מציאות הדבר ההוא הנמנע לדמותו, והוציאהו המציאות. וזה שאם תדמה כדור גדול אי זה שיעור שתרצה, ואפילו דמית אותו כשעור כדור גלגל המקיף, ואחר כן תדמה בו קוטר יעבור על נקודת מרכזו, ואח"כ תדמה שני אנשים עומדים על שתי קצות הקוטר, עד שיהיה הנחת רגליהם על ישרון הקוטר, וישוב הקוטר והרגלים בקו אחד ישר, לא ימלט מהיות הקוטר נכחי לאופק, או בלתי נכחי, ואם היה נכחי, יפלו שניהם יחד, ואם היה בלתי נכחי, יפול אחד מהם, והוא התחתון, ויעמוד האחד — כן ישיג הדמיון. וכבר התבאר במופת שהארץ כדורית, ושמוה מיושבת על שתי קצות הקוטר, וכל איש משכוני שתי קצות ראשו אל השמים ורגליו לצד רגלי האחד שהוא בראש הקוטר האחר, וא"א נפילת אחד מהם כלל ולא יצוייר, מפני שאין אחד מהם

ההקדמה. דע כי יש דברים, כשיבחנם אדם במחשבת הרעיון לא ישיגם, אבל ימצא מניעות ציורם, כמניעות ציור שני הפכים, אחר כן יתבאר במופת מציאות זה הדבר שיהיה נמנע מעבור במחשבה, והוציאהו המציאות אל האמת, כפי מה שאומר לך. כי אם תעביר על מחשבתך עגול גדול כפי מה שתרצה, אפילו גודל הגלגל המקיף, ותעביר על מחשבתך אלכסון עובר על נקודת העיגול, וכאלו שני אנשים עומדים על שתי קצות הקוטר, כדי שיהיה מעמד רגליהם על קו מישור הקוטר, ויהיה הקוטר והרגלים קו אחד ישר, דע כי לא ימלט שיהיה הקוטר ההוא שוה אל קצת הגלגל או בלי שוה, ואם יהיה שוה, יפלו שניהם, ואם לא יהיה משתוה, יפול האחד השפל ויתקיים האחר, וזה אשר תשיג המחשבה. וכבר התבאר במופת כי הארץ כדורית עגולה, וכי יש מן הישוב מה שהוא על שתי קצות הקוטר, וכל איש משוכני שתי הקצות ראשו לפאת האיש האחד העומד נכחו, ולא יתכן שיפול אחד מהם בשום פנים ולא יעבור על המחשבה נפילתם, כי אין אחד מהם למעלה ולא האחד למטה, אבל כל אחד מהם למעלה ולמטה

למעלה ואחד למטה, אבל כל אחד מהם אחד למעלה ולמטה בהצטרף אל האחר. וכן התבאר במופת במאמר השני מספר החרוטים יציאת שני קוים, יהיה ביניהם בתחלת יציאותם רוחק אחד, וכל אשר ירחקו יסתר הרוחק ההוא ויקרב אחד מהם אל האחר, ולא יתכן הפגשם לעולם, ואפילו יצאו לבלתי תכלית, ואע״פ שכל אשר ירחקו יתקרבו. וזה לא יתכן שידומה, ולא שיפול בשבכת הדמיון כלל, ושני הקוים ההם האחד מהם ישר והאחד מעוקם, כמו שהתבאר שם. הנה כבר התבאר מציאות מה שלא ידומה ולא ישיגהו הדמיון, אבל הוא נמנע אצלו. וכן התבאר במופת המנע מה שיחייבהו הדמיון, והוא היות הש״י גשם או כח בגשם, שאין נמצא אצל הדמיון אלא גשם או דבר בגשם.

הנה כבר התבאר שיש בנמצא דבר אחד, בו יבחן הראוי והעובר והנמנע, ואינו הדמיון, ומה טוב זה העיון, ומה גדלה תועלתו למי שירצה שינצל מזה החשך, ר״ל ללמד מן הדמיון. ולא תחשוב שהמדברים לא ישערו בדבר מזה, אבל ישערו בו קצת משער וידעוהו, ויקראו מה שידומה והוא

כשנעריכהו אל האחר. וכבר התבאר במופת בחלק השני מחכמות המצוקים החרותים יציאת שני קוים שיהיה ביניהם בתחלת יציאתם שום מרחק, וכל מה שיתרחקו יתחסר המרחק ויקרב האחד מהם אל האחר, ולא יתכן שיפגשו לעולם, ואפילו אם יצאו עד לאין תכלית, ואפילו אם יהיה כל אחד מהם מתקרב, וזה לא יתכן לעבור במחשבה ולא ילכד ברשת הרעיון בשום פנים, ושני הקוים ההם האחד ישר והשני כפוף, כמו שיתבאר שם. והנה כבר בא מופת על מציאות שלא יושג במחשבה, אבל הוא נמנע אצלה, וכן בא במופת על מניעות מה שחייבה המחשבה [והוא היות הש״י גשם או כח בגשם, שאין נמצא אצל הדמיון אלא גשם או דבר בגשם. הנה כבר התבאר שיש דבר אחר בו יבחן המחוייב והאיפשר והנמנע, ואינו] הרעיון, והנה מה טוב זה הענין ומה גדולה תועלתו למי שירצה להרפא מן המות הזה, כלומר להמשך אחר המחשבה, ואל תחשוב כי המדברים אינם יודעים זה, אבל הם יודעים אותו ומכירים, ויקראו מה שיעבור על המחשבה והוא נמנע, כגון היות הבורא גוף, שקר [לא מחשבה],

נמנע, כמו היות השם גשם, עולה על רוח מחשבה, לא דמיון, והרבה פעמים יבארו שהעולות על רוח כוזבות, ולזה הוצרכו לתשע הקדמות אשר זכרנו, עד שאמתו בהם זאת ההקדמה העשירית, והיא העברת מה שירצו העברתו מן המדומים, מפני התדמות העצמים והשתוות המקרים במקריות, כמו שבארנו. והתבונן אתה המעיין וראה שהנה יצא דרך עיון עמוק מאד, וזה שאלו קצת ציורים יאמר איש שהם ציורים שכליים, ואחר יאמר כי הם ציורים דמיונים, ונרצה שנמצא דבר אחד יבאר לנו המושכלות מן המדומות, ואם יאמר הפילוסוף שהמציאות עדי, כמו שיאמר, ובו אבחן הראוי והעובר והנמנע, יאמר לו בעל הדת (ובזה הוא המחלוקת) שזה הנמצא אומר אני שנעשה ברצון, לא שהתחייב, וכשנעשה בזה התאר, היה אפשר שיעשה בחלופו, אלא אם יגזור הציור השכלי שאי אפשר בחלוף זה, כמו שתחשוב. ושער ההעברה הזה יש לי בו דברים, תשמעם במקומות מזה המאמר, ואינו ענין ימהר האדם לדחותו כלו פתאום ברגע קטן.

ההקדמה האחת עשרה היא אמרם שמציאות מה שאין תכלית לו הוא

ויקראוהו פעמים רבות המחשבות המשקרות, ועל כן הוצרכו לתשע ההקדמות אשר קיימו בה זאת ההקדמה העשירית, והיא העברת מה שרצו להעביר מן המחשבות, מפני שהעצמים מתמשלים והמקרים משתווים בכח המקרה, כמו שבארנו. ושים לבך אתה המביט וראה, איך נולד מזה הדרך עיון עמוק, כי אלו הציורים יאמר אדם שהם ציורי שכל, ואחד יאמר שהם ציורי מחשבה, ונרצה למצוא דבר [מה] שיברר לנו המשכלות מן המחשביות, ואם יאמר הפילוסוף כי המציאות עד, כמו שיאמר, ובו נבין הראוי והעובר והנמנע, יאמר לו המדבר: ובכן היא מחלוקת, כי זה המציאות נאמר כי הוא פועל בחפץ, לא שהוא התחייב, וכשיפעל בזה הענין, יתכן שיפעל בהפכו, לא שיחתוך הדין הציור השכלי כי לא יתכן הפך זה, כמו שתחשוב. וזה השער ההעברה בו אצלי דבר אשר תשמעהו במקומות מן הספר הזה, והוא דבר שאין צריך למהר לדחותו כולו [בדבר קל].

ההקדמה אחת עשרה הוא מה שאמרו כי מציאות מה שאין לו תכלית הוא שוא על איזה ענין שיהיה. ובאור זה: כבר נודע במופת מניעות מציאות

שקר על כל ענין. וביאור זה כי כבר התבאר המָנע מציאות גשם אחד אין תכלית לו, או מציאות גשמים אין תכלית למספרם, ואע״פ שכל אחד מהם גשמו בעל תכלית, ובתנאי שיהיו אלו שאין להם תכלית נמצאים יחד בזמן; וכן מציאות עלות אין להם תכלית שקר, ר״ל שיהיה הדבר עלה לענין אחר, ולדבר ההוא עלה אחרת, ולעלה עלה, וכן אל לא תכלית, עד שיהיו מנויים אין תכלית להם נמצאים בפעל, יהיו גשמים או נבדלים, אלא שקצתם עלה לקצתם, וזהו הסדור הטבעי העצמי אשר התבאר במופת המנע מה שאין תכלית לו בו. אמנם מציאות מה שאין תכלית לו בכח או במקרה, ממנו מה שכבר התבאר מציאותו במופת, כמו שהתבאר במופת הֶחָלק הגשם אל לא תכלית בכח, והחָלק הזמן בבלתי תכלית, וממנו מה שבו מקום עיון, והוא מציאות מה שאין לו תכלית אלא במקרה, בבא זה אחר סור זה, והוא אשר יקרא מה שאין לו תכלית במקרה, והוא שיהיה דבר אחר העדר דבר אחר, והאחר ההוא אחר העדר דבר שלישי, וכן אל לא תכלית, ובזה הוא העיון העמוק מאד, ומי שיתפאר שבאר במופת קדמות העולם, יאמר

עצם שאין לו תכלית או מציאות דברים שאין תכלית למנינם, ואע״פ שכל אחד מהם יש לו תכלית לעצמו, ועל תנאי שיהיו אלה שאין להם תכלית מצואים יחד בזמן; וכן מציאות עילות שאין להם תכלית גם זה שוא, כלומר שיהיה שום דבר עילה לעילה, ולזאת העילה עילה אחרת עד לאין תכלית, כדי שיהיו מנוים רבים שאין להם תכלית מצואים בפועל, אחד הוא שיהיו גופים או נבדלים מגוף, אלא קצתם עילה לקצתם, וכן הוא הסדר הטבעי העצמי אשר בא מופת על מניעות מה שאין לו תכלית, אך מציאות מה שאין לו תכלית אלא בכח או במקרה, יש ממנו מה שיתבאר מופת על מציאותו, כחילוק הגודל אל מה שאין לו תכלית בכח, וכחלוק הזמן אל מה שאין לו תכלית, ויש ממנו מה שיש בו מקום עיון, והוא מציאות מה שאין לו תכלית בביאת זה תיכף סור זה, והוא הנקרא מה שאין לו תכלית במקרה, והוא מציאות דבר אחרי אפיסת דבר אחר, והאחר אחרי אפיסת דבר אחר, עד לאין תכלית, ובזה עיון עמוק מאד, וכל האומר כי כבר בא מופת על קדמות העולם, הוא אומר כי הזמן בלי תכלית,

כי הזמן בלתי כלה, ולא יתחייב לו מזה שקר, להיות הזמן כל מה שיגיע ממנו חלק, יעדר לפניו חלק אחר, וכן בֹא המקרים זה אחר זה אצלו על החמר אל לא תכלית, ולא יתחייב לו שקר, להיותם בלתי נמצאים כלם יחד, אבל בבא זה אחר סור זה, וזה מה שלא בא מופת על המָנעו. אמנם המדברים אין הפרש אצלם בין שתאמר שגשם אחד נמצא אין תכלית לו, או תאמר שהגשם והזמן יקבל החלוקה אל לא תכלה, ואין הפרש אצלם בין מציאות דברים אין תכלית למספרם מסודרים יחד, כאלו תאמר אישי האדם הנמצאים עתה, או אמרך שדברים הגיעו במציאות אין למספרם תכלית, ואע"פ שנעדרו ראשון ראשון, כאלו אמרת ראובן בן יעקב ויעקב בן יצחק ויצחק בן אברהם, כן אל לא תכלה, זה ג"כ אצלם שקר כראשון, ואלו הארבעה חלקים ממה שאין תכלית לו הם אצלם שוים, וזה החלק האחרון קצתם ישתדל לאמתו, רצוני לומר לבאר המנעו, בדרך אבארהו לך בזה המאמר, וקצתם אומר שזה מושכל בעצמו וידוע בתחלת מחשבה ואין צריך עליו מופת, ואם היה מן השקר המבואר שיהיו דברים אין תכלית להם

ולא יתחייב לו מזה שוא, מפני כי הזמן במצאנו ממנו חלק, נעדר חלק אחר, וכן ביאת המקרים בביאת זה תכף סור זה על החומר עד לאין תכלית, ולא יתחייב מזה להיות שוא, מפני שאינם מצואים כלם בבת אחת, אלא ביאת זה תכף סור זה, וזה מה שלא בא מופת על מניעתו. אך המדברים אין הפרש אצלם בין שתאמר כי גודל אחד נמצא שאין לו תכלית, או שתאמר כי הגוף והזמן יקבלו החלוק עד לאין תכלית, ואין הפרש אצלם בין מציאות דברים שאין תכלית למנינם מסודרים יחד, כאלו תאמר אישי בני אדם המצואים עתה, או תאמר כי דברים יש במציאות שאין תכלית למנינם, ואפילו נעדרו תחילה, כאלו אמרת ראובן בן יעקב ויעקב בן יצחק ויצחק בן אברהם, עד לאין תכלית, זה הוא אצלם שוא כמו הראשון, ואלה הארבעה חלקים אשר אין להם תכלית הם אצלם שוים. וזה החלק האחרון מהם מקצתם אשר יפצרו לקיימו ולבאר מניעותו בדרך שאבאר לך בזה הספר, ומקצתם יאמרו: כל זה מושכל בעצמו וידוע בהתחלת הדעה ואין צריך עליו מופת, ואם יהיה מן השוא המבואר להיות

על צד בא האחד אחר סור האחר, ואע"פ שהנמצא מהם עתה בעל תכלה, הנה יהיה שקר קדמות העולם מתחלת מחשבה, ולא יצטרך אל הקדמה אחרת כלל, ואין זה מקום החקירה על זה הענין.

ההקדמה השתים עשרה אמרם שהחושים לא יתנו האמת תמיד, וזה כי המדברים חשדו השגת החושים משני פנים: אחד מהם שהם אומרים כי הרבה ממוחשיהם יבצר מהם, אם לדקות גשם המושג, כמו שיזכר בעצם הפרדי ומה שיתחייב ממנו, כמו שבארנו, ואם לרחקם מן המשיג להם, כמו שלא יראה האדם ולא ישמע ולא יריח על רוחק מילים רבים, וכמו שלא תושג תנועת השמים, והצד השני אמרו שהם יחטאו במושגיהם, כמו שיראה האדם הדבר הגדול קטן כשירחק ממנו, ויראה הקטן גדול כשיהיה במים, ויראה המעוקם ישר כשיהיה קצתו במים וקצתו חוץ למים, וכן בעל ירקון יראה הדברים ירוקים, ואשר בלשונו מרה אדומה יטעם הדברים המתוקים מרים, וימנו דברים רבים מזה הכת, ואמרו שמפני זה אין לבטוח בהם שילָקחו התחלות מופת. ולא תחשוב שהמדברים הסכימו על

הדברים שאין להם תכלית על צד ביאת האחר תיכף סור האחד, ואפילו אם יהיה הנמצא מהם עתה בעל תכלית, הנה התבטל קדמות העולם בתחילה, ואין צריך להקדמה אחרת בשום פנים, ואין זה מקום החקירה על הענין הזה.

ההקדמה השתים עשרה, אומרים כי החושים לא יעמדו על האמת תמיד, והענין זה כי המדברים חשדו השגת הרגשים משני צדדין: האחד מהם מפני שימלט מהם רוב מושגיהם, או לקטנות גוי המושגים, כמו שהזכרנוהו בעצם הנפרד ומה שהתחייב ממנו כמו שבארנו, או לרחקם מהשיגם, כאשר לא יראה האדם ולא ישמע ולא יריח מרחוק פרסאות רבות, וכאשר לא תושג תנועות השמים, והצד השני אמרו כי הרגשים יטעו במורגשים, כמו שיראה איש הדבר הגדול קטן כשירחק ממנו, ויראה הקטן גדול כשיהיה במים, ויראה העקום ישר כשיהיה מקצתו במים וקצתו מחוץ, וכן בעל ירקון יראה כל הדברים ירוקים, ואשר גבר על טבעו המרה הירוקה ונשתקעת בלשונו, ימצא הדברים המתוקים מרים, והרבו לזכור דברים מזה המין ואמרו: על כן אין לבטוח

זאת ההקדמה לבטָלה, כמו שיחשבו רוב אלו האחרונים, כי השתדלות קדמוניהם לקיים החלק אין צורך לו, אבל כל מה שהקדמנוהו ממאמרם הכרחי, וכשתפסד הקדמה אחת מהם, תבטל הכונה כולה. ואמנם זאת ההקדמה האחרונה היא הכרחית מאד, שאנחנו כשנשיג בחושינו ענינים סותרים מה שהניחוהו, יאמרו אז: אין להשגיח בחושים, אחר שנתבאר במופת הענין אשר חשבו, כי עֵד השׂכל תורה עליו, כאמרם בתנועה המדובקת שנכנסו בתוכה מנוחות, ובהתפוצץ הרכב בעת הסבוב, וכאמרם שלובן זה הבגד נעדר עתה ובא לובן אחר, ואלו דברים חלוף הנראה, ודברים רבים יתחייבו ממציאות הרֵקות כלם יכזיבם החוש, ויהיה מענה זה כולו, שזה דבר יבצר מן החוש, במה שאפשר שיענו בו כן, ובדברים יענו בהם שזה טעות מכלל טעיות החוש. וכבר ידעת שאלו כולם דעות קדמוניות, היו מתפארים בהם הסופיס"טאנין ואומרים שהם אמרום תחלה, כמו שזכר גליאנו"ס בספרו בכחות הטבעיות על אותם אשר היו מכזבים החוש, יספר דברים כבר ידעתם.

בהם לשום אותם התחלות המופתים, ואל תחשוב כי המדברים נלחמו על זאת ההקדמה לריק, כמו שחשבו רוב אלה האחרונים האומרים כי קדמוניהם אשר שמו כל מאודם לקיים החלק אין צורך אליו, אבל כל מה שהקדמנו מדבריהם הוא צריך בהכרח, וכשניתק מהם הקדמה האחת ותשחת, בטלה כל הכונה. אך זאת ההקדמה האחרונה היא צריכה מאד, כי כשנשיג באברינו ענינים מבטלים מה שאמרוהו, יאמרו אז: לא נשים לב לרגשים, כי כבר בא מופת על דבר שחשבו, כי עֵד השכל יורה עליו, כאמרם בתנועה המתאחדת כי יש שביתות, ובהתפרדות הרחים במסבתם, וכאמרם כי לובן זה הבגד אפס ועבר, וזה לובן אחר, ואלה הדברים הפך הנראין, ודברים רבים יתחייבו ממציאות הריקות וכלם יכזיבם ההרגש, ויהיה תשובת כל זה, כי זה הדבר ימלט מן ההרגש במה שיתכן להשיבנו, ובדברים אשר יענו בו כי זה טעות מכלל טעיות ההרגש במה שיתכן להשיב כן. וכבר ידעת כי אלה כולם סברות קדמוניות ויתנהלו אותם המבדילים... הלשון, כמו שזכר גלינוס בספרו בכחות הטבעיות על האנשים ההם המכזבים הרגשים.

באור מלות ההגיון

לר׳ משה בן מימון

העתקת ר׳ משה ן׳ תבון.

(שער ב׳.)

כל משפט אם שיתחיב בו דבר לדבר, כאמרך: ראובן חכם, או שמעון עומד, או תשלל בו דבר מדבר, כאמרך: אין ראובן חכם, או לא עמד שמעון. וכאשר תחיב בו דבר לדבר, נקראהו המשפט המחיב, וכאשר תשלל בו דבר מדבר, נקראהו המשפט השולל. ופעמים יהיה שהמשפט המחיב יחיב הנשוא לכל הנושא, כאמרך: כל אדם חי, וזה נקראהו מחיב כללי, ונקרא כל ההקף הכללי המחיב; ופעמים יהיה שהמשפט המחיב יחיב הנשוא לקצת הנושא, כאמרך: קצת האדם כותב, וזה נקראהו מחיב חלקיי, ונקרא קצת ההקף החלקיי המחיב. ופעמים יהיה שהמשפט השולל ישלול הנשוא מכל הנושא, כאמרך: אין אחד מבעלי החיים אבן, וזה נקרא השולל הכללי, ונקרא אין אחד ההקף הכללי השולל; ופעמים יהיה שהמשפט השולל ישלול הנשוא מקצת הנושא, כאמרך: אין כל אדם כותב, או קצת האדם בלתי כותב, או אין קצת האדם כותב, וזה נקרא החלקי השולל. ואין הבדל אצלנו באלו שלש הלשונות בשלילה החלקיית, אבל אנחנו נבחר תמיד שתהיה לשוננו בשולל חלקיי אין כל, בלתי כללי, ונקרא אין כל ההקף החלקיי השולל. ויהיו ההקפים ארבעה: כל, וקצת, ואין אחד, ואין כל, ויהיו המשפטים בעלי ההקפים ארבעה: מחייב כללי, מחייב חלקיי, ושולל כללי, ושולל חלקיי. ואם לא יחבר בנושא המשפט הקף כלל, כאמרנו: האדם כותב, קראנו זה המשפט סתמי, רצוננו לאמר: שהוא סתום ולא נגדר בהקף, ודינו אצלנו כדין החלקיי תמיד, בין מחיב או שולל. כי אמרנו האדם כותב, כחו אצלנו כח קצת האדם, וכן אמרנו: אין האדם כותב, כאמרנו אין כל האדם כותב. וכאשר היה נושא המשפט

איש נפרד, כאמרנו: ראובן חי, או שמעון חכם, ולוי כותב, קראנו זה המשפט האישי. ויהיו חלקי המשפטים ששה בהכרח: אם מחיב כללי, ואם שולל כללי, אם מחיב חלקי, ואם שולל חלקי, או סתום — וכחו כח החלקי בחיוב או שלילה — או אישי, והוא ג״כ יהיה מחיב או שולל. ואנחנו נקרא מה שיורה עליו המשפט מענין הכללות והיחוד כמות המשפט, ונקרא מה שיורה עליו מענין החיוב והשלילה איכות המשפט. דמיון זה' אמרנו: כל אדם חי, נאמר: זה המשפט כמותו כללי, ואיכותו החיוב. וכאשר אמרנו: קצת האדם בלתי כותב, אמרנו: זה המשפט כמותו חלקי, ואיכותו השלילה. וכל השמות שעניניהם מפֹרשים בזה השער י״ד שמות הם, והם: המחיב, השולל, המחיב הכללי, המחיב החלקי, השולל הכללי, השולל החלקי, הסתמי, הפרטי, ההקף הכללי המחיב, ההקף החלקי המחיב, ההקף הכללי השולל, ההקף החלקי השולל, כמות המשפט ואיכות המשפט.

* * *

(שער ו׳.)

ידוע עם מעט התבוננות כי כל שני משפטים נבדלים לא יתחייב מהם דבר כלל, כאמרנו על דרך משל: כל אדם חי וכל אש חמה וכל שלג קר, וכן אם הרבית המשפטים הנבדלים הרבה מאד, לא יתחייב מכללם דבר אחר; ואם השתתפו במין אחד מן השתוף, עד שיתחיב מהם יחד משפט אחר, אז יִקָּרֵא הקש, וכל אחד משני המשפטים אז יִקָּרֵא הקדמה, והמשפט השלישי המתחיב מחבור שתי ההקדמות יקרא תולדה, ויקרא גם כן הרדיפה. דמיון זה אָמַרְנוּ: כל אדם חי וכל חי מרגיש, המתחיב מחבור זה בהכרח הוא: כל אדם מרגיש, וזאת היא התולדה המתחיבת בהכרח מזה החבור. ואולם אם תתבונן בזה אשר המשלנו בו, תמצא חלקי ההקש ג׳ חלקים, כי כל משפט הוא שני חלקים, כמו שבארנו, נשוא ונושא, והנה נפל השתוף בין שני המשפטים בחלק אחד, והנה הם שלשה חלקים: החלק המשותף לשני המשפטים נקראהו גבול אמצעי,

החלקים הנבדלים נקראים הקצוות, וחבור שניהם התולדה או הרדיפה. והתבונן גם כן בשני חלקי התולדה, כי הנשוא בתולדה הוא אשר יקרא מן ההקש הקצה הראשון והגדול, וההקדמה ההיא מן ההקש אשר בה הקצה הראשון והגדול תקרא ההקדמה הגדולה, ונושא התולדה הוא אשר יקרא מן ההקש הקצה האחרון והקטן, וההקדמה מן ההקש אשר בה הקצה הקטן ההוא, היא אשר נקראת ההקדמה הקטנה. המשל בזה שֶׁנֹּאמַר: כל ג׳ הוא א׳ וכל א׳ הוא ב׳, ויחויב מזה שתהיה התולדה: כל ג׳ הוא ב׳; או כל ג׳ הוא א׳, וא׳ איננו ב׳, אם כן אין דבר מג׳ ב׳. ואנחנו נקרא נושא הדרוש בהקדמה הראשונה, שהוא ג׳, הקצה הקטן, וההקדמה שבה הקצה הקטן ההקדמה הקטנה, ונשוא הדרוש בהקדמה השנית, שהוא ב׳, הקצה הגדול, וההקדמה שבה הקצה הגדול ההקדמה הגדולה, והגבול המשותף ביניהם, שהוא א׳, הגבול האמצעי (ונקראת ההקדמה אשר בה הקצה הקטן הקטנה, ואשר בה הקצה הגדול הגדולה). ונחזור מְשָׁלֵנוּ כדי שנוסיף לשמות באור, וההקש אשר המשלנו בו הוא: כל אדם חי וכל חי מרגיש, ותולדת זה ההקש היא: כל אדם מרגיש, וחלקי זה ההקש שלשה: האדם והחי והמרגיש, והגבול האמצעי ממנו הוא החי, והקצוות הן האדם והמרגיש, והקצה הקטן והאחרון הוא האדם, והקצה הראשון והגדול הוא המרגיש, וההקדמה הקטנה היא אמרנו כל אדם חי, וההקדמה הגדולה היא אמרנו כל חי מרגיש. הנה כבר התבארו עניני אלו השמות, והם גדולי השמות אשר ידיעתם ראויה במלאכת ההגיון. הנה כלל השמות אשר התבארו עניניהם בזה השער י״א שמות הם, והם: ההקש, ההקדמה, התולדה, הרדיפה, הגבול האמצעי, הקצה הראשון, הקצה האחרון, הקצה הגדול, הקצה הקטן, ההקדמה הגדולה, ההקדמה הקטנה.

מאמר שמות ההגיון (מלות ההגיון) לרמב"ם

קטע מהעתקת ר' אחיטוב הרופא ב"ר יצחק הרופא.

(הוצאת מ. חַמיצר בספר היובל לכבוד הרמן כהן, ברלין תרע"ב.)

פרק ב. כל גזרה, בין שנתחייב בה דבר לדבר, כאמרך: פלוני חכם או פלוני עומד, או תשלול בה דבר מדבר, כאמרך: אין פלוני חכם או לא עמד פלוני, אותה שנתחייב בה דבר לדבר נקרא הגזרה המחייבת, ואותה שתשלול בה דבר מדבר נקרא אותה הגזרה השוללת. ולפעמים תהיה הגזרה המחייבת מחייבת הנשוא למקצת הנושא, כאמרך: קצת האדם כותב, זו נקרא אותה מחייבת פרטית, ותקרא קצת החומה הפרטית המחייבת; ולפעמים תהיה השוללת שוללת הנשוא מן כל נושא, כאמרך: אין שום אדם אבן, זו נקרא אותה השוללת הכללית, ונקרא אין שום אדם אבן חומה כללית שוללת; ולפעמים תהיה השוללת שוללת הנשוא מן קצת הנושא, כאמרך: אין כל אדם כותב או קצת אדם אינו כותב או אין קצת האדם כותב, אלו נקרא אותן שוללות פרטיות. ואין הפרש אצלנו בין אלו הלשונות השלש בשוללות הפרטיות, אבל אנו נבחר לעולם שיהיה לשוננו בשולל הפרטי אין כל, ונקרא אין כל החומה הפרטית השוללת. ויהיה החומות כל וקצת ואין שום ואין כל, ותהיינה הגזרות בעלות החומות ארבע: מחייבת כללית ומחייבת פרטית ושוללת כללית ושוללת פרטית. ואם לא תתחבר לנושא של גזרה חומה כלל, כאמרנו: האדם כותב, נקרא זו הגזרה סתמית, ר"ל שהיא פרוזה ולא נקשרה בחומה, ודינה אצלנו כדין הפרטית לעולם, בין שהיתה מחייבת או שוללת. ואם אמרנו: האדם כותב, כחו אצלנו כח קצת האדם כותב, וכמו כן אמרנו: אין האדם כותב כאמרנו: אין כל האדם כותב. וכשיהיה הנושא של גזרה איש מפורד, כאמרנו: ראובן חי, ושמעון כותב, ולוי חכם, נקרא זאת הגזרה האישית. ויהיה חלקי

הגזרות ששה בהכרח: או מחייבת כללית, או שוללת כללית, או מחייבת פרטית, או שוללת פרטית, או פרוזה — וכחה כח הפרטית בחיוב ובשלילה —, או אישית, והיא ג"כ תהיה מחייבת או שוללת. ואנו קוראים מה שתורה עליו הגזרה מעניין הכלל והפרט כמות הגזרה, ונקרא מה שתורה עליו מעניין החיוב והשלילה איכות הגזרה, והמשל בזה אמרנו: כל אדם חי, נאמר: זאת הגזרה כמותה הכלל ואיכותה החיוב; וכשנאמר: קצת האדם איננו כותב, נאמר: זאת הגזרה כמותה הפרט ואיכותה השלילה.

וכל השמות המפורשים ענייניהם בזה הפרק י"ד שמות, והם: המחייבת, השוללת, המחייבת הכללית, המחייבת הפרטית, השוללת הכללית, השוללת הפרטית, הפרוזה, האישית, החומה הכללית השוללת, החומה הפרטית השוללת, החומה המחייבת הכללית, החומה הפרטית המחייבת, כמות הגזרה, איכות הגזרה.

מאמר ר' יוסף אבן עקנין

במחויב המציאות ואיכות סדור הדברים ממנו וחדוש העולם (הוצאת י"ל מגנס).

(עמוד י"א — י"ג.)

פרק. המציאות תאר לנמצא האפשר המציאות, ואין המציאות הוא מהות הדבר, כי השמים והארץ והחי והצמח מתחלפים במהות ומסכימים במציאות, ואשר נפל בו חלוף בלתי מה שנפלה בו ההסכמה בלי ספק, הנה המציאות תאר יתוארו בו המהויות המתחלפות, ויאמר לשמים נמצא ולארץ נמצא ולחי נמצא ולצמח נמצא. והנמצא נגזר מתבת המציאות, כמו שיגזור הלבן מהלובן ויאמר גשם לבן, הנה הנמצא נמצא במציאות כמו שהגשם הלבן לבן בלובן. ויקל ציור ההבדל בין הלובן והלבן, כי אנחנו ראינו הגשם לבן ובלתי לבן, הנה ידענו שהלובן בלתי הלבן, ולא נראה כלל נמצא ולא ציירנוהו אם לא הוא מתואר במציאות, וקשה על הדמיון ציורו. אולם השכל כבר הפריד בין המציאות והמהות, ולמה שראה מתחלפי המהויות ינשא עליהם המציאות, וראה שחלקי המהות גם כן, כמו החיות

והדבור באדם, ינשא על כל אחד מאותם החלקים המציאות, ידע ידיעה אין ספק בה שהמציאות בלתי המהות ובלתי חלק המהות. והבדל בינו ובין שאר התארים, כי שאר התארים לא ימצאו אלא במתואר בם, והמציאות לא ימצא המתואר בו אלא בו. ואם נאמר: כאשר היה המציאות תאר לנמצא, הנה הוא נמצא, ומצד הוא נמצא הנה הוא נמצא במציאות, וכן יהיה זה המציאות נמצא במציאות, וילך הענין אל בלתי תכלית, ויהיה הנמצא צריך במציאות בלתי בעלות תכלית, כאשר לא יגיעו לא יגיע הנמצא נמצא, והגעת הנמצאות בלתי בעלות תכלית שקר, הנה מציאות הנמצא שקר, אבל הנה מציאות מגיע, אם כן צרך הנמצא אל תאר, הוא המציאות, בטל? תשובתו שנאמר: הנמצא נמצא במציאות, והמציאות מציאות בעצמותו, כמו שהלבן לבן בלובן, והלובן לובן בעצמותו, כי הלובן אינו לבן בלובן, אבל עצמותו והויתו שהוא לובן ויגזר ממנו השם וינשא על הדברים המתוארים בו, וכן המציאות אינו נמצא במציאות, אבל הוא מציאות בעצמותו ויגזר ממנו השם וינשא על הדברים המתוארים בו, ויאמר לכל אחד מהם נמצא. ואם היה המתואר בעל מהות, היה ענין המציאות מהות נמצאת במציאות, ואם היה בלתי בעל מהות, היה ענינו מציאות נמצא בעצמותו והמציאות לו מעצמותו, ואין עצמותו אלא מציאות. אחד הוא המחויב המציאות כמו שבארנו, שאי אפשר שיהיה בו הרכבה כלל.

זה דרך החכמים בקיום מחויב המציאות. ולא יקיימו שהעולם מותחל המציאות, הווה אחר שלא היה, אבל הוא קדום בקדמות מחויב המציאות והוא עלולו, כמו שנבאר באיכות סדור הדברים ממנו.

ואולם התוריים לא יקיימו הפועל בדרך חלוקת הנמצא אל מחויב ואפשר, ולא יקראו הפועל מחויב המציאות, אבל יקראוהו עושה ופועל וקיימוהו אחר שבארו שהעולם מחודש, מותחל המציאות, כמו שנבאר ראיתם בזה. ואם היה כן, הוא אשר רצה השואל באמרו קיום מחויב המציאות על דרך התוריים, ותשמע דרכם בזה. ואם רצה קיום מחויב המציאות על דרך התוריים כפי סברתם בגשמים שהם מורכבים מחלקים לא יתחלקו, או דרש קיום מחויב המציאות עם הנחת זאת הסברא קודם העמידה על חדוש העולם על דעת התוריים, אנחנו נבארהו על זה הדרך.

הגשמים מורכבים מחלקים לא יתחלקו, יחולו בם מקרים מתחלפים יובדלו בם הגשמים, ואותם המקרים אין עמידה להם אלא בעצמים אשר הם אותם החלקים, ואותם החלקים הם חמר כל הגשמים. הנה הגשמים מורכבים מחלקים, והם אפשריי המציאות ועלולים לחלקי ההרכבה, והמקרים אפשריי המציאות גם כן, לפי שעמידתם הוא בזולתם, וכל אחד מאותם החלקים אפשר המציאות גם כן, לפי שלא ימנע מהתנועה והמנוחה מקרים אפשריי המציאות, כי אי אפשר הנחת חלק מאותם החלקים נמצא אם לא שהיה מתנועע או נח, והנחת מציאותו בלתי מחובר להם שקר. הנה מציאות כל אחד מאותם החלקים אמנם הוא נמצא עם האפשרות והוא עצמותו, הנה הוא אם כן אפשר בעצמותו והוא צריך אל מחויב המציאות, כמו שבארנו.

ודע שאנחנו לא נצטרך בקיום מחויב המציאות אל כל מה שהקדמנוהו אלא כאשר רצינו שנקיים שהעולם בכללו אפשר המציאות, ושהמחויב המציאות בלתי גשם ואין הרכבה בו כלל. ואולם כאשר רצינו שנקיים ששָם נמצא מחויב המציאות מבלתי שנבאר ההקדמות האלה היותו שם קל מאד, והוא שאנחנו נאמר: הנמצא אם מחויב ואם אפשר, וזאת חלוקה מקפת כמו שבארנו, ואם היה מחויב כבר קוים מה שרצינו, ואם היה אפשר, הנה הוא צריך אל נמצא יכריע מציאותו על העדרו, והמאמר בזה האחרון כמאמר הראשון, ולא יעמד הענין אלא אצל המחויב המציאות, וזה הוא הדרוש.

תגמולי הנפש

לר׳ הלל בן שמואל

ופירוש כ״ה הקדמות של מורה להנ״ל (הוצאת שזח״ה).

(דף ג. – ג:)

ונשיב לדברים ונאמר, שמן הנמנע הוא היות הנפש עצם גופי, וזה נוכיח מכמה ראיות עצמיות אליו, הא׳ שכל גוף נחלק, ושכל גוף הוא בעל תנועה, ושכל גוף הוא משתנה, ואם כל גוף ישיגוהו אלו המקרים ולא ימלט מהם אם בכח ואם בפועל, והנפש היא נמלטת מכולם כמו שנוכיח,

כלומר שהיא בלתי מתנועעת בעצמה, בלתי נחלקת, בלתי משתנית בעצם ואין דבר נמלט מאלה אלא מה שאינו גוף, אם כן הנפש אינה גוף. הב' שאם תאמר שהנפש היא גוף, לא ימלט מהיות זה הגוף על אחד משני פנים: כלומר או שיהיה גוף מתנפש או שיהיה גוף בלתי מתנפש. אם תאמר שהיא גוף מתנפש והיא מנענעת את גופנו זה המורגש לנו, ידוע שלא נוכל להניעו אלא אם כן שיתנועע גם הוא עמו, כמו שקדם לנו בהקדמה מאריסטו בספר השמע, אמר: כל גוף שינענע גוף צריך שיתנענע גם הוא עמו בהניעו אותו מתחלת התנועה עד סופה, ואם לאו לא יוכל להניעו, וזה בעבור מה ששום גוף לא יוכל להניע גוף אא"כ יהיה תמיד נוגע בו, ואם יגע בו צריך על כל פנים שיתנועע עמו, והואיל והוא צריך שיתנועע עמו, ושום מתנענע לא יתנענע עצמו, כמו שקדם לנו בהקדמה אחרת, יתחייב מזה בהכרח שתמצא עוד כאן נפש אחרת שתקראנה גוף כמו שנקראת זאת, שהיא מנענעת את זאת כדי שתניע את גופנו, ואתה תצטרך גם כן עוד להיות מורכבת מנפש אחרת ואחרת לאחרת; וזה שוא מפורסם. ועוד הלא אין אנו רואים אותו הגוף האחר המתנפש, אותו שאתה אומר שהוא מנענע את גופנו, ולא הרגיש בו אדם מעולם, לכן הם דברי הבאי. ואם תאמר שהנפש הוא גוף בלתי מתנפש, זה יהיה הבל גרוע ומפורסם יותר מהראשון ואין צריך לדבר בו. הנה הוכחתי היטב בראיות מופתיות שהנפש היא בלתי גוף, בלתי מקרה, בלתי סגולה, ונשאר לנו מכח אותם הראיות השוללות שהיא עצם צורי לבד. ועוד יש ראיות אחרות על כך, ודי לך באלה הֵנָּה, כי אני בוחר בקיצור. ואם תספק בזה ותאמר: הלא נראה שהנפש יורדת אל הגוף בהתחברה אליו ועולה ממנה בהפרדה, ושתי אלה התנועות מפורסמות בה שהם תנועות במקום, שהוא מין התנועה האמתית יותר משאר התנועות, והואיל והיא מתנענעת במקום וכל מתנענע במקום הוא גוף, א"כ היא גוף, אשיב כי זאת הירידה והעליה לא תאמר בה אלא על צד הרחבת הלשון ובדרך העברה, שאם היתה בעלת תנועה מירידה ועליה במקום, לא תמלט אותה התנועה מהיות אחת משלש התנועות הטבעיות, כלומר א ל האמצעי ו מ ן האמצעי ו ס ב י ב האמצעי, בתנועת

ס ב י ב האמצע אין צריך לדבר, כי אינך חושב שהיא סובבת, רק אתה חושב שהיא יורדת ועולה, אם כן לפי דבריך יש לה שתי תנועות: א ל האמצע ו מ ן האמצע, ומן הנמנע היות בה אלה השתים תנועות טבעיות לה מטבעה, כי אי אפשר לדבר אחד בעצמו היות לו שתי תנועות הפכיות כאלה שתהיינה אליו טבעיות, כי התנועה לאמצע היא ירידה, ומן האמצע היא עליה, ומן הנמנע שיהיה לשום גוף מטבעו לרדת ולעלות, שאם כן יהיה כבד וקל ביחד, עם היות שסבת הירידה הוא הכובד וסבת העליה הוא הקלות, והמצא שניהם בגוף אחד הוא שוא. א״כ נשאר שתאמר שאם האחת היא לה טבעית, האחת היא לה הכרחית, ואם תאמר שהירידה היא טבעית לה, א״כ העליה תהיה לה הכרחית, וידוע בחכמת הטבע שכל דבר שמטבעו לרדת ויעלה בהכרח שום מנענע שיניעהו לצד מעלה, צריך בהכרח שישוב אל נקודתו ומרכזו הטבעי במעט זמן ולא יעמוד, כמו עלית האבן למעלה בהכרח שהיא תשוב למטה, וכן יהיה בנפש, וזה שוא. ואם תאמר: כך גזר הש״י שתשאר למעלה, הנה בזה יצאת מדרך הטבעי אשר החילות להפכו בו. ועוד: לפי זה תהיה ירידת הנפש אל הגוף בזה החומר הנפסד תנועה טבעית לה, והעליה אל עולם האור הנצחי תהיה לה תנועה מקרית והכרחית, ואלו הדברים הבל, הס כי לא להזכיר. וא״ת להפך שתנועת הירידה היא הכרחית אליה, והעליה היא הטבעית לה, כעלית האש היסודית היורדת (עליונה) בהכרח מורידה (לסבות עליונו), והיא תעלה בטבע לשוב ליסודה, גם זה לא יתכן, בעבור שאם העליה ראוי לה מטבעה והיא לה בטבע, א״כ עלות נפש הצדיק למעלה בהפרדה מן הגוף ושובה לגזרתה לא יחשב לה לאושר ולא לתגמול או שכר מאת הש״י ב״ה, אלא הוא ענין טבעי מחוייב אליה מטבעה כעלית האש היסודית למעלה, ויהיה לפי זה עונש נפש הרשע הכרחי ברדת נפשו שאולה, ועליית נפש הצדיק טבעיית, לא מדין גמול, וכל אלה הדרכים שוא, לכן נשאר עליך לומר בהכרח שאין לה בעצם שום מין ממיני התנועה, ואמרנו בה עלייה וירידה אין זה אלא בדרך משל כדי לשבר אוזן, ואין דבוק נפש בגוף ירידה ממקום, ולא הפרידה ממנו עליה אל

מקום, בשכבר נודע שלא יוחס שם מקום אל אותה המדרגה אשר ממנו לוקחה ואשר תשוב אליה. כי למעלה מן הגלגל אין שם גוף ולא שום דבר מוגבל במקום ולא מקום, ואם אין שם מקום, אם כן לא ירדה ממקום ולא תעלה אל מקום. גם בבואה אל הגוף לא יאמר בה כי באה בתוך מקום, אבל היא עם הגוף כמו צורה עם החומר, ולא כמו דבר במקום או דבר בכלי, שהם מן הט׳ דברים שאומר אריסטו בספר השמים והעולם שיֵאָמר דבר בדבר.

אמנם היא דבקה בגוף דבק צורי, נותן שלמות לחומר, כמו שאמר אריסטו בספר הנפש, אמר שאינה מאוחדת עם הגוף כמו רב החובל עם הספינה כסברת אפלטון, אבל היא מאוחדת עמו כמו הצורה בחומר, ויאמר בה שהיא חלק אחד ראשון ממה שעושה גוף האנושי חי מדבר, ובהפרדה תהיה העליה שיבת דבר אצול אל מדרגת האצילות אשר ממנו נאצל, או השארות אותו האצול על מדרגת אצילות נצחי, והוא הוד והדר, ולפעמים אפשר שתשוב עד אם תזכה. הנה עד כה שללנו ממנה תנועת העליה והירידה בבואה לגוף ובהפרדה ממנה, ונשאר לשלול עוד התנועה בעצם בעודה דבקה בגוף, בשנראה שהיא מתנענעת בתנועת הגוף, ולכן ראוי להסיר זה הספק.

* * *

(דף י:—י״א.)

ותחלה אציע ג׳ הקדמות מקובלות מכונת נוסח אריסטו ע״ד מפרשי ספריו. הראשונה היא שראוי שימצא שכל שיהיה יחסו אל השכל החמרי יחס המוחש אל החוש. השנית שעם היות מן האמת שיש שכל נמצא יחסו אל השכל החמרי יחס המוחש אל החוש, והחוש החמרי הוא יכול להשיג את המוחש אשר בפועל, ראוי גם שיהיה השכל החמרי יכול להשיג השכל אשר בפועל, שיחסו אליו יחס המוחש אל החוש. השלישית שכבר התבאר בס׳ הנפש שכל מה שהוא יכול על דבר בכח, צריך בהכרח שישוב היות באותו דבר בפועל לסוף לשום איש מאישי המין, ואם לאו היתה מציאתו זאת לריק, והטבע לא עשה דבר לבטלה. א״כ כשהונח היות השכל החומרי

יכול בכח על שכל נמצא ממעל בפועל, יתחייב עכ״פ שבאחרית יצא אל אותו בפועל. והשתים מאלה ההקדמות הם אמיתיות ידועות בעצמם, אבל הראשונה האומרת שיש שכל מחוץ נמצא בפועל, שיחסו אל החמרי יחס המוחש שבפועל אל החוש שבכח, זו לא התבארה עדיין בנגלה, ויש להסתפק בה ולומר אולי אינו כך, בעבור שלא יתחייב באמרנו שמה שנשכיל דומה לשנחוש, שבעבור כן ימצא שכל שיניע את השכל החמרי, כמו שיש מוחש לחוץ לנפש בפועל יניע את החוש, וזה בעבור שאין היחסים האלה שוים, שהרי המושכל אשר יחסנוהו אל השכל החמריי יחס המוחש אל החוש הוא בנפש, והמוחש הוא חוץ לנפש, כמו שאומר אריסטו שאנחנו נשיג המין מן הדבר, כלומר צורת הדבר, בשכל, וחמרו נשיג בחוש, ודמה השגת השכל את הצורה להשגת הקו הישר, והשגת החוש את החומר להשגת קו נוטה, ולכן יפול בה טעות. ואפלטון חשב שיש צורות כלליות נפרדות מחומר בפועל, שהם סבות ידיעת כל אישים הנמצאים, והמינים נקראים (אידיאי) כלומר דמיונות סימיליטודיני (או סאליטודני בלעז), שהש״י ב״ה מביט בהם ובורא כל הפרטים, כמו מראות (ספעקלי בלעז) במשל כמו כל צורות אשר בנפש האומן; אבל האומן יודע אותם, אך אינו יודע לעשותם מחדש, אמנם הש״י יודעם ויכול לעשותם כרצונו. ואגוסטינו גדר ואמר: המינים (אידיאי) אינם דבר אחד, אלא ענינים הולכים אחר הויית השם בהעריך אותם. ודבריו בזה הם רחוקים מאד, וסברת אפלטון היא שכל אישי יש לו המין (אידיא) שלו למעלה, ואותו היא סבת המצא האישים, ואותם (האידיאי) המינים הם כללים. עוד נאמר שאין היחסים שוים, כלומר שאין יחס המושכלות אל השכל כיחס המוחשים אל החוש מכל צד, שהרי הנפש המשכלת לוקחה בגדרי המושכלות העיוניות, ואין הנפש החושיית לקוחה בגדרי המוחשים, כי החוש כשיחוש בפועל, לא ישוב היותו המוחש עצמו, שא״כ כשנחוש האש ישוב החוש להיות אש, אבל השכל כשישכיל בפועל, ישוב המושכל עצמו מכל צד, לכן נשאר לבאר בהצעה הזאת, כלומר איך ההשגה אשר ישיג השכל החומרי את הנפרד תיוחס אל השגת החוש את המוחש, ושהיא מחויבת, ואח״כ נראה במה היחסים משתתפים ובמה הם

נבדלים זה מזה. ונאמר שמן הידוע בעצמו כי אנחנו בעלי שכל בכח, כלומר שיש בנו הכנה לקבל שכל, ולולי זה היינו כבעלי חיים זולים (אנימאלי ברוטי), ועם היותנו בעלי שכל, ידענו עוד ג״כ שאין בנו השכל נמצא בפועל אלא בכח. וזה נודע לנו מצד ההשתכלות בכל הנמצאות, בטבעיות ואלהות, שאנחנו לא נשכילם אלא אחר זמן רב מזמננו ואחרי ההתמדה הגדולה על העיון ועל החקירה בענינים הטבעיים, ולהשיג הכללים מהשגת הפרטים בדרכי ההקש, וגם ההשגות הולכות על סדר טבעי בכחות הנפשיות זו אחר זו, כמו שנחוש, ואחר כך נדמה, ואח״כ נשכיל אחרי שלא היינו משכילים, עד שתשלם לנו ההשגה בנמצאות הטבעיות, ומזה נעלה אל השגות האלהיות. ואלו היה שכלנו כולו בפועל, לא הגיע לנו ככה. א״כ אלו המקרים יורונו בנגלה שיש לנו שכל בכח, וכאשר נמצא את עצמנו מעוצמים בהשתכלות המושכלות אשר מתחלה סכלנום, ושיהיו כולם ידועים וקבועים במדענו, ולא נשאר שום דבר נעלם ממנו, אז נדע בוודאי שעם היותנו למפרע משכילים בכח, עתה שבנו היות משכילים בפועל, וזה מושכל ראשון ירגישו בו אפילו בעלי המלאכות אם ישיתו אליו לבם. ואחרי שנודע בנגלה שיצא שכלנו מכח אל הפועל, ידוע עוד בנגלה ששכלנו אשר היה לנו בכח שלא התנועע אל זאת השלמות מעצמו, ושעצמנו לא הוציא את עצמו. אמנם נדע עוד בנגלה שיש מוציא חוץ ממנו שעשה זאת ההוצאה וזו הפעולה, בשנודע ממושכל ראשון ששום פעול לא פעל את עצמו, וכשידענו זה ממושכל ראשון מבלי שום ראייה, לאלתר נודע לנו עוד שזה המוציא היה שכל בעצמו בפועל, בעבור שֶׁכָּל עושה מעשה הוא שכל או משכיל בהכרח, וצריך שזה המוציא יהיה ממין המוצא, בעבור שהנותן לזולתו דבר יתן ממינו בהכרח אותו שהוא צורתו, כמו החרש כשיעשה התיבה שלא יעשנה באשר הוא חרש לבד, אבל יעשנה מאשר צורת התיבה היא בשכלו בפועל, זאת היא המוציאה צורת התיבה לפועל מן חתיכת העץ שהיתה שם בכח, בשכבר נודע שכל נותן צורה הוא צורה בפועל, וכל נותן פועל צריך בהכרח שיהיה גם הוא בפועל, כמו האש שהוא נותן חום בפועל בעבור שהוא בפועל, כן הענין בשכל הפועל עם שכלנו שוה

בשוה, וזה רצה אריסטו בס׳ הנפש: ראוי שימצא שכל ישכיל כל דבר ושכל ישים כל דבר מושכל, כענין האור עם הראות וכו׳. מכל אלה חייבנו לדעת בנגלה ממושכלות ראשונות דבר אחר דבר, כל אחד מתחייב מזולתו. שיש שכל שנמצא בפועל אותו שהוא מוציא את שכלנו שהוא בכח אל הפועל, וזה רצה רבי׳ משה ע״ה באמרו בשכל העשירי, כלומר הפועל, שההוראה על מציאותו הוא צאת שכלנו מן הכח אל הפועל. הנה הוכחתי היטב איך התאמתה ההצעה הראשונה בהכרח, כלומר שצריך שימצא שכל בפועל שיניע את השכל החמרי, שיהיה יחסו יחוס המוחש אל החוש. וזאת ההצעה היא הצריכה לראיה מופתית יותר מן האחרות, ובהתאמתה יתאמתו האחרות.

* * *

(דף ל״ו. — ל״ו:)

הקדמה השלש עשרה אי אפשר שיהיה דבר ממיני השינוי מדובק כי אם תנועת ההעתקה לבד והסיבובית ממנה. הפירוש: תחלה אמר הרב ז״ל בהקדמה החמישית שרש התנועה, ובהקדמה הששית נתן מיניה, ובהקדמה השביעית נתן תכונותיה, ר״ל דברים המתחייבים ממנה, כמו החלוק והגשמות, ובהקדמה השמינית נתן גבול לתנועה המקרית מהיותה נמצאת בגשמים שאצלנו, ובהקדמה התשיעית נתן תכונת הנעת גשם את גשם, ובהקדמה העשירית נתן אופני החלוק במה שיאמר שהוא בגשם, ובהקדמה האחת עשרה נתן ענין אחר שהוא כמו סבה לאחת מן התכונות שאמר בהקדמת אחת עשרה, ר״ל סבת החלוק שיאמר שימצא בדבר המתפשט בגוף. ואחרי הודיעו אותנו את כל אלה הענינים הנקשרים זה בזה, שב עוד אל ענין התנועה, שהוא הדבר המכוון יותר בזה המאמר, והודיענו בזאת ההקדמה השלש עשרה המין המדובק מן התנועה, ואמר שהיא תנועת ההעתקה, כי תנועת ההעתקה בכלל תאמר על הדבר שיעתק ממקומו, כמו שאמר למעלה בהקדמה הששית, וזאת התנועה היא על שני פנים: טבעית ומלאכותית, המלאכותית היא כמו משיכת מסיר המשא ודומה לזה, והטבעית שני מינים: האחד היא תנועה ממקום אל מקום, והיא הטבעית סתם, ר״ל

במוחלט, והיא דבר שהוא מוכרת; והשני תנועה במקום לבד, ונקראת טבעית בשתוף לבד, כמו שאומר לפנים. והתנועה ממקום אל מקום היא עוד על שני פנים: מן האמצע ואל האמצע, שהם על קו יושר מלמטה למעלה ומלמעלה למטה כתנועת היסודות, וזאת היא טבעית סתם במוחלט, כי האמצע הוא מקום הדבר העגול, כמו שאמרנו למעלה. המין השני מן הטבעית, ר״ל אותו שהוא תנועה במקום לבד, היא תנועה סביב האמצע, והיא תנועת הגלגל או כל גוף עגול, וזאה אינה טבעית סתם במוחלט, כי הטבעית המוחלטת היא לבד אותה שהיא על קו יושר, כמו שאמרנו; אמנם גם זאת נקראת טבעית בשם לווי, בעבור שהיא דומה לטבעית מצד אחד, כלומר שהיא נוהגת מנהג טבעי שהיא בעל תנועה, ותקרא טבעית אליו ביחוד, וכן תמצא בדברי ארסטו, פעם יקראנה טבעית ופעם יאמר שאינה טבעית. ואשוב לפי׳ ההקדמה. אמר הרב ז״ל כי התנועה המדובקת היא ממיני השינוי המדובק, היא תנועת ההעתקה והסבובית ממנה, פי׳ מדובק היא בכאן כאמרו מתמיד, ואמרו והסבובית ממנה, פי׳ מה שאני אומר ששנוי תנועת ההעתקה הוא מדובק, אין רצוני כאן בשום אחד מן המינים הנזכרים, אלא במין תנועת הגוף העגול, שהוא תנועה במקום לבד, ואעפ״י שגם תנועה ממקום למקום היא גם כן ממיני ההעתקה, אינה מדובקת, כלומר תמידית בלי הפסקה, בעבור שבאותן התנועות נכנסות מנוחות מפסיקות ביניהן, כמו שהתבאר בחכמה הטבעית שכל שתי תנועות מתהפכות יש ביניהן הפסקת מנוחה, וכל התנועות מתהפכות זולתי התנועה הסבובית שבגוף העגול, שהיא מתנענעת בשוה לכל צד, כי כל צד הוא נאות אליה, מה שאין כן בגוף המרובע בעל קצוות, כי באותו יש תנועות מתהפכות מקצה אל קצה שהיא מעלה למעלה(?) וביניהן יש מנוחות בהכרח. ואם מיני תנועת ההעתקה הם בלתי מודבקות זולת הסבובית, כאשר הוכחנו, כל שכן שלשה המינים האחרים מן התנועה, ר״ל תנועת ההויה וההפסד שהיא בעצם, ותנועת הפריה והחסרון שהיא בכמות, ותנועת החלוף שהיא באיכות, שאינן תנועות במוחלט, כמו שפירשתי למעלה, שאותן ודאי שאינן מתדבקות, כלומר מתמידות, שאעפ״י שהם נמצאות תמיד ובכל עת, אינם נמצאות

כן מצד עצמן, רק מצד הזדמן להם נושאים במקרה הזמן, והן רחוקות בתנועתם מן ההתמדה בעצם.

ההקדמה הי״ד כי תנועת ההעתקה היא הקודמת שבתנועות והראשונה שבהם בטבע, כי ההוייה וההפסד יקדם להם השתנות, וההשתנות יקדם לו קריבת המשנה אל המשתנה, ואין צמיחה ואין חסרון מבלתי שיקדים לו הויה והפסד. הפירוש: בהקדמה השלש עשרה הודיענו המין המתמיד ממיני התנועה, ובזאת הודיענו המין הקודם ממיני התנועה, ולא היה די לנו בהודעת המין המתמיד לדעת ממנו המין הקודם, בעבור כי הסבה המחייבת התמדה אינה כוללת חיוב הקדמה, כי חיוב ההתמדה הוא מיוחד לתנועה הסבובית בלבד, שהיא תנועה במקום לבד, ר״ל סביב האמצע כמו שכתוב למעלה, אבל חיוב הקדמה הוא כללי, כי סבתו היא כללית גם לשאר מינים ממיני ההעתקה, כלומר אפילו העתקה ממקום אל מקום, ר״ל התנועות הטבעיות סתם, כמו מן האמצע ואל האמצע, שאפילו אלה קודמות בטבע לשלשת מיני התנועה מן הארבעה הנאמרות בהקדמה הרביעית, וכל שכן התנועה הסבובית, שאותה באמת קודמת בטבע לכל התנועות, וזה המאמר דומה למה שאמרו רבותינו ז״ל: ז ו ו א י ן צ ר י ך ל ו מ ר ז ו ק ת נ י. ואחר הקדימו להודיענו שהיא הקודמת, נתן הסבה בקדימה ואמר כי ההויה וההפסד יקדם להם השתנות, וההשתנות יקדם לו קריבת המשנה אל המשתנה, וכן אין פריה ואין חסרון מבלתי שיקדים לו הויה והפסד, פי׳ השנוי קודם להויה הפסד בענין זה כי לא יושכל בדבר שנפסד אלא שנפסדה ממנו צורתו לגמרי, ר״ל צורתו המינית שבו, ולא יושכל שיתהוה אלא כשנתחדשה צורה מינית חדשה, אם לא יקדם ההשתנות לזה הקנין, שההשתנות הוא כח אחר מובא מאת המשנה, והכח הוא ראשית שנוי בדבר אחד בענין שיעשה ממנו דבר אחר, וכן גדרו ארסטו במה שאחר הטבע, ואבן סינא גדרו שהוא התחלת פעולה, וכונת שניהם אחת כי על כל פנים השנוי קודם להויה והפסד, וכל הוה ונפסד כבר נשתנה בהכרח מקודם, אמנם אין כל משתנה הוה ונפסד. וההשתנות יקדם לו קריבת המשנה אל המשתנה, פי׳ התקרב

הפועל, שהוא המשנה בכחו, אל המתפעל שמשתנה מכחו, שאם לא יקרב אליו על ערך נאות לא יפעל. כי אפילו אש חזקה לא תשרוף חוט שער, אם לא ימצא ערך מרחק נאות ביניהם, וזאת הקורבה היא תנועת ההעתקה ממקום אל מקום, ותכלול כל הדברים המתפעלים זה מזה עד תנועת הגלגל שהיא סבת כל הפעלות והשנויים שבזה העולם. גם אין פריה ואין חסרון אם לא יקדים לו ההפסד, פי׳ הגוף הפרה לא יפרה אם לא יקדים לו חדוש צורתו שהיא הויתו, כי לא יפרה הדבר אם לא יתהוה תחלה בצורתו, ואחר קנין הצורה יפרה ויגדל בצורתו המינית, וכן לא יחסר אם לא הפסדו, ר״ל הפסדו בכאן הפסד צורתו המגדלתו, שאם תשאר צורת גדול הגוף, הוא הכח המגדלתו, על שלמותו, לא יחסר לעולם, ואם היות מתנאי ההויה וההפסד שימצא שם נושא לאלה הכחות, צריך על כל פנים שימצא ענין מציאותו בזה המקום, הוא דבר עמוק מאוד בארו אבן רשד בפירושו לספר השמע הטבעי. הנה הוכיח הרב ז״ל שתנועת ההעתקה, ואפילו המין ממיני התנועה הטבעית שהיא תנועה טבעית סתם במוחלט, והיא התנועה ממקום אל מקום, כמו שפירשנו למעלה, היא תנועה קודמת לשאר התנועות, ואמר שהיא קודמת לתנועה בעצם, ר״ל להויה והפסד, בעבור קדימת ההשתנות, כמו שאמר במשתנה מכח קריבת המשנה, ומטעם זאת הקריבה היא הקודמת לתנועה באיכות, שהיא שנוי וחלוף, וקודמת גם לתנועה בכמות, שהיא פריה וחסרון, בעבור ההויה וההפסד הקודמת לפריה ולחסרון, ותנועת ההעתקה קודמת אליה, ר״ל אל ההויה וההפסד, ויהיה סדר הענין כך: ההויה וההפסד קודם לפריה ולחסרון, וההשתנות קודמת להויה והפסד, והקריבה קודמת להשתנות, והקריבה היא ההעתקה ממקום אל מקום, א״כ ההעתקה קודמת לכלם. ואמרו הראשונה מהם בטבע, פי׳ הקודם יאמר על ה׳ פנים: קודם בזמן, קודם בסדר, קודם במעלה, קודם בסיבת מציאות, קודם בטבע, פי׳ כי כשימצא המאוחר ימצא הוא, ואם היה בלתי נמצא, לא יתחייב מזה שיהיה המוקדם בלתי נמצא, ושאר הפנים יתבאר במאמר הלמד.

צורת העולם

לר׳ יצחק בן אברהם ן׳ לטיף

הוצאת זלמן בן כ״ט שטערן.

(פרק שמיני.)

כבר העירותי אל סוד הצורה והחומר העליונים הקדמונים, וביארתי בתכלית הביאור שהם חומר שכליי וצורה שכליית, כי החומר הוא עצם הצורה והצורה היא עצם החומר, וכי נמצאו שניהם מצוי אחד ועצם אחד ומהות אחת פשוטה פשיטות גמורה בלי שינוי כלל לא בעצם ולא במקרה, ואין האחד סבת השני, ואין קודם לא בזמן ולא בסדר ולא בטבע, ואין אחד מהם לבדו ראשון, וזה סוד השם המחוקק הנרשם בשני אלפין פשוטים בתכלית הפשיטות, והן מצטרפין ומתהפכין בשוה ואין רואה. ואין זכרון בכאן אל האחד שהוא ראש המנין, לפי שהוא והשני לו מצטרפין לבנין המספר, ועצם כל אחד מהם הוא מספר, שאפילו יהיה זה האחד שכל נפרד, לא תצוייר לו מציאות נקייה מן הרבוי לגמרי, ר״ל מבלי היותו על חומר וצורה פשוטים מצואים בפעל, כמו שאבאר היטב בפרקים שאביא בזה המאמר בע״ה. ואשוב לכוונת הפרק התורנית הנעלמת שהוא הישור והקרוב להבנת היחוד השלם המוחלט, על דרך המופת המזוקק האלוהי, הנעלה והנשגב מעיני כל בעלי המחקר העיוני.

ואומר שזה המתאחד הנמשל בשני האלפין שמשלנו בהם רכב אלהים, והוא הסוד הנרמז ג״כ בשמות הקדושים המתאחדים שרמזנו אליהם, והאחד המאחד משני השמות ההם המתואר ג״כ בחפץ, הוא סוד השם הנכבד המתואר בשתי אותיות, ונמצא הוא הקרוב אליו ית׳ בלי אמצעות, לפיכך חפץ בו המלך ונקרא בשם נרמז ב ה כ י נ ו ש מ י ם ש ם א נ י. נמצאו האחד והמתאחדים מתוארים באב אחד, אליהם רמז חבקוק הנביא ע״ה ו ק ר נ י ם מ י ד ו ל ו, ואומר מ ש ם ח ב י ו ן ע ז ו לתוספת ביאור, רק כל אחד

ואחד משאר המצואים הנבראים מתאחד במאמר בלבד, לא בעצם ההתאחדות הפשוטה שהכונה אליה במקום זה, כמו שאבאר עוד בעתיד, וזה המאחד הנרמז אליו הוא המאמר אל היחוד השלם, המוחלט, המסתפק בעצמו, הנקי מכל הרכבה ומכל שתוף ומכל סמיכה ומכל דמיון, הוא הבורא ית׳, וזה האחד האמיתי, ר״ל הבורא ית׳, נקרא בשם אחד שייחד הוא לעצמו, והיה לאות ולעד לה׳ צבאות תארו הנביא ע״ה באב אחד לכולנו וסמכו לאל אחד בראנו, וכוון בזה להורות שאב אחד מורה על אל אחד, וזהו אחד מעיקרי הסוד באמרו והיה ה׳ אח״ד ושמו אח״ד, כמו שנבאר כל זה היטב בזה המאמר בע״ה.

* * *

(פרק עשירי.)

ממה שאתה צריך לדעת גם כן ולהתעורר אליו הוא כי משֶפע זה הנברא הראשון ומנגה נגדו זה השפיע הבורא ית׳ שכלים נפרדים כמתנוצצים מאשו הגדולה, והם מצואים על מעלות הרבה זו למעלה מזו על דרך היות האחד עלה והשני עלול, וחומר כל אחד מהם הוא מציאותו, וצורתו שבה מתעצם היא השגת עלתו הקרובה אליו, ומציאות השכלים נמשכת עד המצוי הנעלם המתואר בדמות כסא ובמים העליונים, וחומר הכסא הוא מציאותו המיוחדת לו, וצורתו שבה מתעצם היא השגתו מה שעליו, וזה השִלוש הנמשל במלך ובמשנה ובשליש המתוארים באש ברוח ובמים, והוא הסדר השלם והנכון למוצאי דעת, ועוד אוסיף לו הערה בחתימת המאמר בע״ה, ומציאות זו, ר״ל מציאות השכלים, משתלשלת גם כן ונמשכת עד השכלים האנושים המצואים בפעל, הגנוזים תחת הכסא, וחומר אלה השכלים האנושים הוא מציאותם, והשגתם מה שעליהם היא צורתם שבה מתעצמים, ואצלם פוסקת מציאות הצורות השכליות, אפשר רמזו חז״ל אליהם: בכל יום ויום בורא הקב״ה כת של מלאכים ואומרים שירה והולכים להם, ואפשר שרצו בבריאות הכתות התחדשם בכל יום, לפי שהם פנים חדשות, שהכונה בהם להשיג מציאות הבורא ית׳ ולפאר ליוצרם על כבוד מלכותו, כאמרו:

דור לדור ישבח מעשיך להודיע לבני האדם גבורותיו, ואיפשר שרצו גם הם בהולכים להם שובם למקומם העליון אחר מציאות שלימותם בפעל, כי זה כל האדם.

*　　*
*

(פרק י״ג.)

ואשוב לענייננו ואומר כי הגלגל התשיעי המתואר ברקיע מושג מצד חקירה עיונית על דעת קצת המעיינים בחכמת התכונה, לא מצד עצמו, ושאר הגלגלים מושגים מצד כוכביהם ומצד תנועותיהם, לא מצד עצמם, והאור השמשי מושג מורגש מצד הגופים המקבלים ניצוציו, לא מצד היותו גוף, והטבע הוא סוד אלהי וכח רוחני נעלם, מתלכד התלכדות ראשונה בתנועת הגלגל העליון, אינו נודע מצד עצמו כלל, אלא מצד הטבעיים המשתנים המקבלים פעולותיו המשתנות, והוא כדמיון זיו השמש הפוגש בעששיות השמשיות הזכוכית ונראה כמשתנה כשפגש בגוונים המשתנים, כפי השתנות גווניהם וצבעיהם, והוא ענין אלהי מושפע ממה שאחר הטבע, ולזה כוון מאמר הפילוסופים באמרם שהטבע חכם, לפי שהעיון הצריכן להאמין שיש שם התחלה אחרת זולתי הטבע, והוא שקראוה התחלה שכלית, והחומר הראשון ההיולי מושג מצד צורותיו, רצה לומר היסודות הארבעה, לא מצד עצמו בלבד, והעיון במציאותו אצל הפילוסופים ערבא צריך, וכבר הקדמתי לדבר בו בפתיחת מאמרי זה ועוד אוסיף בע״ה, והצמחון להחיות והדבור מושגין מצד פעולותיהן, לא מצד עצמן, והשכל האנושי הנפעל מושג ג״כ מצד השכל הפועל המשפיע לו מציאות, לא מצד עצמו, וזה מקום עיון שצריך להתבונן בו. נמצאת למד ששרשי מציאות העולם והתחלותיו הם מושכלים, לא מורגשים, והרחבת העיון בזה הוא כדמות צורה בצורות הנמשלות ההשתלשלות הנמשכת אחר החקירה העיונית מצד השילוש המתקן והמשלים עצם כל אחד ואחד מהעצמים הנבראים על צורה זו, והוא החוט המשולש שלא במהרה ינתק, והוא הקושר הקו המיניי מראשו ועד רגליו ראש בעקב, והוא סוד מופלא

ועיון עמוק בתכלית העומק. רק צורת ההשתלשלות הנעלמה השוכנת בתוך צורה זו שכינה רוחנית. לא ידעו כל בעלי המחקר העיוני דרכה ולא הבינו מקומה. ואינה מושגת כי אם לבעליה [לבני עליה?] והם מועטים. אמנם הנמשכים אחר סדר ידוע ממקומותם. ר״ל התחייב ממלאך רוחניי פשוט גלגל. מן האפשר היה אצלם לסמוך אליו ג״כ שהשכל הפועל במה שמשכיל מן הראשון שיתחייב ממנו, השכל האנושי במה שמתעצם במהותו המיוחדת לו. ויתחייב ממנו החומר הראשון ההיולי ונתינת הצורות הטבעיות המיניות. אלא שזה הסדר שעליו סמכו חשובי הפילוסופים הנמשכים אחר דעת [אריסט״ו?] כדמיון גולם בלי צורה. ולפי שמן האפשר הוא ששמעו את שמעו בצורת ההכרה בלבד. ובאמת לא ראו את כבודו וגם לא ידע משפט אלהי הארץ. רק סוד מסודות הקושר העליון. ר״ל הנברא הראשון. הוא שהכחות הראשוניים מתפשטים בעולם. והמשתלשלים ג״כ מן הקושר האמצעי. המתואר בדמות כסא. קשורים זה בזה מצד המנע החלוק בנפרדים שאינן גופים. כדמיון הגידין והעצבים הקושרים האברים הנפרדים. לפיכך התחייב הקשר בטבעיים בסדרם על צד ההשתלשלות. ומעשה המנורה עד ירכה ועד פרחה מקשה היא מעירה לעזור לדורשי רשעים(?). נמצאת מציאות העולם בכללו קו אחד סוגיי מדובר. מחודד דרך משל כדמיון חדוד האצטוונה. וזה דמיון אמתי שוה מרוב צדדיו. על כן התבונן בו. וגם מזה הצד יתחייב הדבוק הרוחניי השכליי שהאדם השלם אפשר לו להדבק בקשר העליון. ואשר רוח אלהים בו יתן אל לבו.

רב פעלים

לר׳ יצחק בן אברהם ן׳ לטיף

הוצאת שמואל שֶנבלום. לבוב תרמ״ה.

י״ח. חמשה דברים מצואים בשכל. לא מחוץ לשכל. והם: הנקודה והמרכז והמנין והמינים והזמן.

י״ט. המורגשים מושגים ברגשים. והשכלים הנפרדים בהקש. והמצוי הראשון יתברך במופת.

כ. יש מצוה בעצמו, והוא השכל הנפרד, ומצוה בטבעו, והוא הגלגל, ומצוה ברשותו, והוא האדם.

כ״א. הצורות כל אחת נבדלת מחברתה, אלא שהן נכללות כדמיון השכל, והחומר כדמיון השעוה והצורה כדמיון החותם, א״כ כל צורה הבאה לעולם היא חדשה, כי הדומה לזה אינו זה, וכבר בטלה הפקרת הגלגול, וכן ההקש בנפשות המדברות ובשכלים האנושים, והבן זה.

כ״ב. הנקודה מחברת הקו, והעַתָּה מחברת הזמן.

כ״ז. ידיעת השכל האנושי בכל מה שתחתיו ידיעה מזגית, וידיעתו במה שעליו ידיעה שכלית.

ל״ט. כל דבר מצוי בלב חכם בלא שהות ובלא זמן נקרא חכמה, וכל ציור דבר אמתי שאינו מצוי בעצמו בלא זמן אינו חכמה, וזה הסומך עליה אינו חכם, כ״א מקובל.

מ״ג. הנפש אור הגוף והחכמה אור הנפש והשמש אור היום והירח אור הלילה.

מ״ד. ההפרש העיוני שבין יש למצוי יש בו עיון דק.

מ״ו. מציאות האדם לג׳ ענינים, והם: העמדת גופו למדת זמנו, והעמדת מינו להתמדת הויה, והתמדת נפשו לחיי עד.

מ״ח. כמו שהמזון חֵלף מה שנמס מן החי, כן האישים ההוים חֵלף הנפסדים להתמדת ההויה במדת זמנה.

נ״ו. השכל הנפרד מצד שאינו גוף הוא אחד, והמצוי הראשון ית׳ מצד שהוא אחד אינו גוף.

ס״ג. חכמת המנין מציאותה מורגשת, אלא שנמתחת והולכת עד לאין תכלית, וכן חכמת השיעור הנקראת בלשון ערבי הנדסה גם היא מורגשת, ונמתחת והולכת עד שנעלמת מן העין ונשאר מציאותה בשכל בלבד, כדמיון מהלך שאין לו תכלית, וכמציאות שני קוים שיש ביניהם בתחלת יציאתם שום מרחק, על מה שיתרחקו יתחסר המרחק ויתקרבו האחד אל האחד, ולא יתכן שיפגשו לעולם ואפילו יצאו לאין תכלית, וכן ההרגש בגשמיים ובשכליים עפ״י הקירוב והמרחק, ונמצא החסרון בהרגש, לא

במורגש, כמציאות החסרון בשכל האנושי, לא במושכל, וכסדר הזה ימשוך העיון מהטבעים אל השכליים, וזהו המפתח השלם האמתי, הנחקר הטוב, שבו יִפָּתַח מנעול צורת העולם ובריחיו ע״ד הראיות וההקשות הטבעיות והשכליות המישרות המופתים הנחתכים, ומי חכם ויבין אלה.

ס״ד. עשר מאמרות נקראות בלשון ערב אלמקולאת אלעשרה, והם: אלגֿוהר, ואלכמיה, ואלכיפיה, ואלמצֿאף, ואלאין, ואלמתי, ואלקניה, ואלנסבה, ואלפעל, ואלמנפעל. וכנגדם דוגמאות רוחניות בראש הקרואים שהוא השר הגדול, מיוחסות אליו דרך משל נעלם. גוהר, שם לזה הסוג הנעלם העליון. כמיה, שמציאותו מוגבלת. כיפיה, חומר וצורה פשוטים שכליים נרמזים במשתף ומבדיל. מצֿאף, הִסָּמְכוּ לכל הנבראים שתחתיו והִסָּמֵךְ כל הנבראים אליו. אין, ברום עולם ומקום רוחני בראש הקרואים. מתי, מחודש מצד מחודשיו. קניה, רמז לשאר הנבראים שאינן עצמו וגם לא דבר חוץ מעצמו. נסבה, ערך פעולתו העומדת בעצמה, והשתנות האישים הטבעיים המשתנים המקבלים פעולותיה. פעל לזולתו, מנפעל, מזולתו.

ע״ב. התכלית הקודמת במחשבה תדבק בה האפיסה בספק, והתכלית המצואה בפועל תדבק בה האפיסה בודאי.

ע״ד. הנפש המדברת היא כדמיון היולי, לפיכך פושטת צורה ולובשת צורה אחרת, ולא כן השכל האנושי הקנוי, המצוי בפועל, שאִלו יפשוט וילבש, אינו שכל בפעל, והבן זה.

ע״ה. כל המעשים הנכונים נמשכין מהשכל, ואין המעשים עצם השכל, לפיכך אין החכמה מבוקשת כ״א מן העושה, וזה אמרו: שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה.

ע״ח. הדבור מתחלק לארבעה חלקים: החלק הא׳ הוא שכולו אמת, והחלק הב׳ הוא שכולו שקר, והחלק הג׳ מורכב משניהם, והחלק הד׳ שאין בו לא שקר ולא אמת, וגם זה צריך ביאור רחב.

ע״ט. מיני הכמות הן ארבעה: והן כמה נפרדת, וכמה נמשכת, וכמה מושכלת, סובלת שני ענינים מובדלים זה מזה, וכמה זמנית, מצואה בדבור הספוריי בלבד, וגם זה צריך ביאור.

ספר הנפש

לר׳ שם טוב בן יוסף ן׳ פלקירא.

(פרק ו׳.)

בכח החוש הכולל.

והחוש הוא נהפך ומתדמה בצורת המוחש, וההפכה הוא תנועה מה והפָעלות, והדבר הוא נפעל מדבר אחר כמותו בכח, לא בפועל, כמו הלבן שהוא נפעל מהשחור, והלבן אינו דומה לשחור בפועל, אלא בכח, כי הוא אפשר שיהיה נהפך לשחור.

וההִפָּעלות שני מינים: האחד מפסיד, כמו השחור כשיהיה נפעל מהלבן יפסידהו וישימהו לבן כמוהו, והשני הפעלות משלים, כהתפעל האויר מהאור, כי האור ישים האויר כאור ולא יפסידהו אלא ישימהו שלם כמו כן הראות הוא מתפעל מן המוחש וישלים בו עצמו מבלתי שיפסידהו, וזה כח החוש הוא כח מתפעל, מפני שהוא נמצא פעם בכח ופעם בפעל, והמניע לזה הכח הוא המוחש בפעל, כי החושים מצטרכים בפעלם אל הדברים המוחשים שיהיו נמצאים אצלם, והשכל לא יצטרך בפעלו אל דבר שהוא חוץ ממנו, כי מושכלו בו, והפעלות החושים מהדברים הפרטיים, והדברים הפרטיים גופים, ואי אפשר שיכנסו החושים בחושים, כי לא יכנס גוף בגוף, וע״כ הצטרכו החושים בפעלם אל הדברים שמחוץ, שיהיו נמצאים לפניהם, ומפני זה לא היה פעלם שלם, אבל השכל, מפני שיהיה פעלו בדברים הכלליים וישיגם, ואינם גופיים וקיומם בו, לא הצטרך שיהיו הדברים שישיגם נמצאים לפניו, וע״כ צדק אפלטון באמרו כי הנפש מקום לצורות, והדברים בשכל כמין צורותיהם, והראיה על זה בעלי המדידה, כי הם יודעים צורות הדברים, ואע״פ שאין הדברים בעלי תבניות נמצאים לפניהם, ואמנם ידעו זה מפני שתבניות הצורות נשואים בנפש.

ויציאת החוש מהכח אל הפועל דומה ביודע שישתנה, בשלא היה מעיין ועתה יעיין, מפני שיחוס המוחשים אל החושים הוא יחס המושכלות הכלליות אל השכל אשר בכח, אלא שההפרש בשניהם כי המוחשים מחוץ לנפש והמושכלות כאלו הן בנפש, וע״כ כשירצה החכם לצייר בשכל יצייר, ואין הדבר כן בחוש, כי לא נוכל לָחוש כשנרצה, אלא בהיות המוחשות לפנינו, והכח הזה שלמותו הוא בעניני הדברים המוחשים מצד שהם ענינים אישיים, וכח החוש הוא ההכנה אשר בחוש אשר יהיה ענין אותו המוחש, וההפרש בין הענין והצורה, כי הצורה תהיה עם החמר דבר אחד ולא יהיה שָם שנוי, וענין המושג הוא צורתו נפרדת מהחמר, וא״כ הענין הוא הצורה הנפרדת מהחמר, וזה הכח הווה נפסד, כי הוא פעם בכח ופעם בפועל, והכח הוא הסיבה המסוגלת שבסיבות החדוש, והמונח הראשון לזה הכח גוף, והיא צורה בחמר, וע״כ תקרהו החולשה.

וההשגות הנפשיות שני סוגים: חוש ודמוי, ואי אפשר שידמה מי שלא יחוש, והחוש קודם בטבע הדמוי, וע״כ היה החוש הראשון השגה מחובר בגוף, וא״כ מהחיוב בהכרח שלא יהיה חוש בלא שנוי, אלא שהשנוי אינו במוחש, וא״כ השנוי בהכרח הוא לחוש, וא״כ החוש בהכרח הוא גוף וצורתו כח החוש, וא״כ החוש בכלל הוא כח לגוף מתפעל מהמוחש, יתחבר בשלמותו שלמות הכח הנפשי אשר בו, וע״כ יתחייב בהכרח שיהיה המוחש הופך והחוש נהפך.

וע״כ היו הקור והחום מוחשים בנפשם נתחלף, ואחר שדברנו בזה ההתפעליות הנקרא חוש בדבר כולל, נדבר במוחש ע״ד כלל, ונאמר כי יש מהמוחשים בעצם, והם המסוגלים בחוש יחוש, כגוון לראות והקול לשמוע, ויש מהם משתתפים ליותר מחוש אחד, כתנועה והעמידה שישיגום כל החושים, וכתבנית והשעור המשתתפים לראות והמשוש, והחוש לא יטעה במושגו המסוגל, כי הראות לא יטעה בגוון, איזה גוון הוא, אמנם יקרה הטעות ברוב באלו המוחשים המשתתפים, כמו שידמה לו בהלכו בנהר כי שפתי הנהר מתנועעות, והמוחשות במקרה, כמו שנחוש שזה חי וזה מת, או שזה הלבן הוא ראובן.

בחוש המשתתף.

החושים החיצוניים אין מהם מה שיקבץ בין השגות הטעימה והגוון והריח והרך, ואפשר שנפגע גוף ירוק והשגנו ממנו שהוא דבש ומתוק וריחו טוב והוא נִגָּר, ולא טעמנו אותו ולא הרחנו אותו ולא משׁשנוהו. ומזה יתבאר כי בנו כח, התקבצו בו השגות החושים הארבעה והיו כלם אצלו צורה אחת, ולולי הוא לא השגנו המתיקות ולא נשיג המרירות, כי המבדיל שני דברים הוא היודע אותם יחדיו, וזה הכח הוא הנקרא החוש המשתתף והמצייר. והתבאר כי יש לכח המצייר מציאות זולתי החושים החיצונים, ואלו היה מהחושים החיצוניים, לא היתה לו ממשלה אלא בהקיץ בלבד, ואנו רואים כי זה הכח יפעיל פעלו בתנומה וההקצה יחדו, וזה הכח הוא מצד – אחד, ומצד – הרבה, והוא הרבה מצד מה שישיג מוחשים משונים בכלים משֻׁנים, והוא אחד מצד מה שישיג הגוון בעין, והקול באזן, והמוטעם בלשון, ומשוש בבשר, וישיגם בעצמו וישפוט עליהם, ודומה לנקודת המסבה שהיא אחת מצד מה שאינה מתחלקת, והיא הרבה מצד קצות הקוים היוצאים ממנה אל המסבה.

בכח המדמה.

זה הכח מרכיב מה שהתקבץ בחוש המשתתף מהצורות ויפריד ביניהם, מבלתי שיסורו הצורות מהחוש המשתתף. ואין ספק כי זה הכח אינו הכח המצייר, כי הכח המצייר אינו בו אלא הצורה הצודקת הקנויה מהחוש, ואפשר שיהיה הדבר בזה הכח בהפך זה, ותצייר דבר בטל וכוזב ומה שלא לקח אותו מהחוש; ואינו כמו כן חוש, כי פעמים רבים נכזב בזה הכח ונצדק בכח החוש, ונרכיב בזה הכח דברים לא חשנו אותם, כעזניה והדומה לו מהדברים שאין להם מציאות חוץ לנפש, ירכיב אותם זה הכח. והחוש מהדברים ההכרחיים לנו, ואין כן הדמוי, כי יש לנו שנדמה ושלא נדמה, וזה הכח אינו שכל, מפני שנצדק ברוב המושכלות ונכזב בזה הכח.

וההפרש בין הכח השכלי והדמיוני, ואע״פ שנצדק ונכזב בשניהם, כי המדומים נצייר אותם אישיים וחמרים, וע״כ לא נוכל שנדמה גוון בלא גוף, ואעפ״י שיראה מענינו שהוא המעולה שבמעלות הענינים האישיים, אבל הציור השכלי היא הפשטת הענין הכללי מהחמר, לא מצד שיש לו יחס אישי חמרי בעצמו, אבל אם אינו אפשר מבלתי זה, יהיה מצד שהוא השגה מהשגות הכללי, כלומר שהוא נמנה בהמנות האישים ושימצא לו יחס חמרי, וזה הכח מצטרך בפעלו שיקדם אותו החוש, וע״כ זה הכח הוא חמרי על צד מה ומתחדש, ומונחו החוש המשתתף.

ראשית חכמה

לר׳ שם טוב בן יוסף ן׳ פלקירא.

(הוצאת ד״ר מ. דוד, ברלין תרס״ב.)

קטע מהחלק השני: בחכמת ההגיון וחלקיה.

(עמוד ל״ה—ל״ז.)

הפרק החמישי בחלקיה. ומיני ההקשות והמאמרות אשר יבוקש בהם לאמת אמונה או מבוקש, חמשה: או שתהיינה מופתיות, או נצוחיות, או זיופיות, או מליציות, או שיריות. ואנחנו נבאר כל אחת מהם, ואחר שידע האדם העניינים ועל אי זה דבר יורו השמות, לא נחוש בשמות, כי המבוקש אמתת הענין, לא אמתת המלות.

והמאמרות המופתיות הן המאמרות אשר דרכן להועיל בהן האדם הידיעה האמיתית בכל דבר שיבקש לדעתו, בין שישתמש בהן האדם בינו לבין עצמו, להוציא הדבר המבוקש, או שישתמש בהם עם זולתו, לאמת אותו המבוקש, והם בעניינים כולם דרכם להועיל הידיעה האמתית, והיא הידיעה אשר אי אפשר שיהיה הפכה, ואי אפשר שיחזור ממנה ולא יהיה משובש בה, ולא יוכל זולתו להטעותו עד אשר שיסירנו ממנה.

והמאמרות הנצוחיות הן אשר דרכן שישתמשו בהן בשני דברים: האחד שיבקש השואל עם הדברים המפורסמים אשר יודו בהם כל בני אדם

לנצח המשיב באותו הדבר אשר התערב המשיב לעזור אותו ולשומרו, והוא הנקרא הנחה שיעזרהו וישמרהו בדברים המפורסמים. ואם יבקש השואל לנצח המשיב במאמרות לא יהיו מפורסמות, ויבקש המשיב לשמור מה שהניח ולעזור אותו במאמרות שאינן מפורסמות, לא יהיה פעלם זה פעל על דרך הנצוח. והשני שיבקש האדם בהם שתגיע לו המחשבה החזקה באמונה אשר תהיה כוותו לאמת אותה לנפשו אצל זולתו, עד אשר הוא ידמה שהוא אמת ולא יהיה כן. ונקראת זו המלאכה מלאכת הנצוח, מפני שכונת בעליה לנצח חברו באלו המאמרות, ועל זה העניין מורה זו המלאכה בלשון הערב, ומפני זה קראה ארסטו בזה השם.

והמאמרות הזיופיות הן אשר דרכן להטעות האדם ולשבש אותו, עד אשר יחשוב האדם מה שאינו אמת שהוא אמת, ומה שהוא אמת שאינו אמת, וכמו כן תהיינה סבה להחזיק מי שאינו חכם שהוא חכם, ומי שהוא חכם שאינו חכם, ושם זו המלה בלשון יון ספסטה, וישמשו אותם כמו כן בלשון הערב, והוא לקוח מלשון יון ספסטה, ובל' יון הוא שם המלאכה אשר יוכל האדם בו להטעות חבירו ולהראות כי זיוף ושבוש בדבריו, עד שיחשבו שהוא חכם ובעל מעלות טובות, ובזולתו שהוא חסר וסכל, מבלתי שיהיה כן. וזה השם מורכב בלשון יון מן ספיא, והיא החכמה, ומן אסטן, והוא הזיוף, ועל כן עניינו חכמה זיופית, ואינו כמו שחשבו אנשים כי ספסטה היה איש והיתה כוונתו לבטל השגת החכמות, וכל מי שהיתה לו זאת האמונה נקרא בשמו, כי זה אינו אמת, אבל נקרא האדם בזה השם בעבור מלאכתו ויכלתו על הזיוף, כמו שקוראים האדם נצוחי לא מפני שיחסו אותו אל אדם אחד היה שמו כן, אלא מפני כוונת מלאכתו, שהוא הנצוח.

והמאמרות המליציות הן אשר דרכן לבקש בהן הספוק באותו הדבר, ושתטה מחשבתו אל אותו הדבר והוא מצדיקו, מבלתי שיתנו לו בו אמונה חזקה ויאמין בו; או הצדקה חזקה או חלושה. וההצדקות הספיקיות הם במעלה תחת המחשבה החזקה ויתכוין לקצתן על קצתן כפי יתרון המאמרות בכוחותיהם ושאר מה שישתמשו עמהם, כי האמונות המספיקות תהיינה חזקות

אלו מאלו ומופלגות, כמו שיקרה זה בעדיות, כי כל מה שהם יותר תצדקנה יותר, ועם זה לא תגיע לאדם באלו המאמרות האמת.

והמאמרות השיריות הן אשר דרכן לדמות בדבר אשר ידברו בו עניין כבוד או בזוי, או שיאמרו כי הוא נאה או מכוער או הדומה לזה. ויקרה לנו כשנשמע המאמרות השיריות, רצוני לומר הדמיון אשר יגיע מהם בנפשנו, כמו שיקרה לנו כשנביט אל הדבר שדומה למה שנאמתהו, כי באותו העת נדמה בנפשנו כי הוא ממה שנאמתהו ותירא ממנו נפשנו ונרחיקהו, ואע״פ שנדע כי אין הדבר כמו שדמוהו לנו, כי האדם פעמים רבות ילך אחר הדמיונות וישמש על פיהם בלכתו אחר מחשבותיו ודעתו, ויהיה פעלו בדבר כפי מה שידמה בנפשו, לא כפי דעתו, כמו שיקרה לנו כשנביט אל הצורות הדומות אל הדבר ואל הדברים הדומים אל הדבר. ואמנם ישתמשו במאמרות השיריות כשידברו עם אדם שירצו שיעשה פוֹעַל מהפועלים וירגילוהו מעט מעט לעשותו, והאדם הזה או שיהיה אין לו עיון בפועליו לחסרונו, ועל כן צריך שיזהירוהו בדמיון על הפועל אשר יבוקש ממנו שיעשוהו, ויקום לו הדמיון מקום העיון, או שיהיה אדם יש לו עיון ויבוקש ממנו לעשות פועל, ואיפשר כשיעין בו לא יעשהו, ועל כן ממהרים אותו במאמרות שיריות, כדי שיקדים הדמיון לעיונו ויעשה זה הפועל פתאום, קודם שיעיין מה שיש באחרית זה הפועל וימנע מעשותו. ועל כן היו אלו המאמרות מיפות ומפארות בדבר.

ואלו הן מיני ההקשות והמלאכות ההקשיות, והן על דרך כלל חמש: אמיתיות, ומחשביות שאיפשר שאינן אמיתיות, ומתעות, ומספיקות, ומדמות. וכל אחת מאלו המלאכות החמש יש דברים שהם סגולתה, ודברים שתשתתפנה בהם המאמרות כולם. והמאמרות ההקשיות, תהיינה חקוקות בנפש או יוצאות בקול, הן מורכבות; והחקוקות בנפש הן מורכבות ממושכלות רבות קשורות וסדורות, עוזרות מקצתן לקצתן לאמת דבר אחד, והיוצאות בקול הן מורכבות ממלות רבות קשורות סדורות מורות על אותן המושכלות, והן עוזרות מקצתן לקצתן לאמת הדבר אצל השומע. ואי אפשר שיהיו מורכבות המאמרות היוצאות בקול מפחות משתים שתים, והמאמרות

החקוקות בנפש אי אפשר שתהיינה מורכבות מפחות משתי מושכלות, ואלו הן המאמרות הפשוטות, והמאמרות המורכבות אי אפשר שתתרכבנה מפחות משתי מאמרות פשוטות, ורובן אינן מוגבלות.

* * *

קטע מהחלק השלישי: בפילוסופית ארסטו וסדר חלקיה.

(עמוד פ"ד—פ"ו.)

אחר כך התחיל לעיין בגופים הטבעיים המשונים החלקים, והתחיל בצמחים קודם בעלי חיים ומנה מה שהוא נודע מהם בחוש, ואחר כך ביאר התכלית אשר בעבורה היו. ואחר כך עיין בבעלי חיים, ועיין בתחלה במה שהוא ידוע לחוש ומנה מיניהם ופעליהם, ואחר כך עיין בטבע ובהתחלת הטבע, והוא כי אינן מספיקות בדברים רבים מדברי בעלי חיים והצמחים, אבל מצטרפים עם הטבע, וההתחלות אל התחלות וכחות אחרות מסוג זו ההתחלה האחרת, עד אשר תהיה היא ההתחלה בבעלי חיים וברבים ממה שבצמחים, כמו הטבע בנמצאים הטבעיים. והצטרך לתת ברבים מבעלי חיים התחלותיהם מצד הטבע והתחלות דברים רבים אחרים, וקרא זו ההתחלה האחרת הנפש. וזכר כי הצמח צמח בנפש, וחקר בתחלה כל מה שהוא לבעלי חיים בטבע, מפני שבאר במה שקדם הטבע וההתחלות הטבעיות, ונתן בבעלי חיים כל מה שהוא להם בטבע, וחקר בתחלה איברי כל מין ומין ממיני בעלי חיים על התכליות הטבעיות אשר היה כל אחד מהן בעבורן. ואחר כך נתן בכל אחד ממיניהם הטבע המקבל למהויותיהם, והם החמרים אשר מהם נתהווה כל מין ומין ממיניהם, אי זה חומר הוא, ונתן בכל אחד מהם הטבע והתכלית אשר בעבורם היה נהוה כל מה שהוא לו בטבע. והתבאר לו מהם כי הגופים הטבעיים שני מינים: הראשון אחרון מה שיתעצם בו הטבע אשר הוא מהוה כל אחד מהעצמים הטבעיים, והמין השני מין הוא מתעצם בטבע, כדי שיהיה עצמו אשר הוא טבעו בטבע בפועל הצלחה על דרך ההצעה והחומר או על דרך הכלי להתחלה, יחסה אל הטבע כיחס הטבע אשר הוא הצורה אל חמרו או אל הכחות אשר הם כליו, וזה ההתחלה היא

קלב

הנפש, ועל כן הצטרך לחקור הנפש מה היא, כמו שחקר הטבע מה הוא, והצטרך לדעת הכחות הנפשיות והפעלים ההווים מהנפש, כמו שעשה זה בטבע, והתחיל בזה לדעת מה היא הנפש ובמה היא והיאך מציאותה, וחקר אם היא הרבה או אחת, ואם היא הרבה, צריך לדעת אם היא רבת החלקים או רבת הכוחות, ואם היא רבת החלקים, על אי זה דרך חלקיה רבים, אם מפני שהם רבים במקומות ובחמרים ובגופים המפוזרים במקומות, או רבוים על צד רבוי חלקי הגוף האחד המתדמה החלקים או משונה החלקים, או רבוי חלקיה על צד אחר, ומה הכחות הנפשיות, והתחיל וחקר הנפש כמו שחקר הטבע, ובאר שהנפש היא אשר בה מהות העצם הטבעי הנפשי, כמו שהטבע הוא אשר בו מהות, ושהיא אשר בה יגיע העצם הנפשי, רוצה לומר המקבל לחיים, ושהנפש היא ההתחלה על דרכים שלשה, על דרך הפועל והצורה והתכלית, כמו שהיה, וכל מה שנאמר בטבע צריך להעתיקו אל הנפש שהיא עצם, אלא שיש ספק אם היא עצם על דרך החומר, כי לא התבאר זה עדיין, כי כבר התבאר כי הטבע התחלה על הדרכים הארבעה, והתבאר עתה כי הטבע, הוא המהות אשר עמו יגיע העצם גוף בפועל, הוא כמו חומר לנפש, ואחר כך הודיע הכוחות הנפשיים, כמו שהודיע הטבעיים אשר בהם יפעול הטבע הגופים הטבעיים, וכמו שיש טבע משרת אל טבע, וטבע ראשי משתמש בטבע המשרת, כמו כן נמצא נפש ראשית, כלומר שהוא ראש, ונפש אחרת משרתת, והושמו הגופים הטבעיים שני מינים: האחד יהיה הקצוי ממה שיתעצם בו הוא הטבע, והשני יהיה הדבר הקצוי ממה שיתעצם בו הטבע, אבל יהיה הטבע הצעה על דרך החומר או כלי לנפש, ויהיה מה שיתעצם בו אחר התעצמו בטבע הוא הנפש, ויהיה העצם הטבעי המקבל לנפש חומר לנפש, ויהיה הטבע או הצעה או חומר או כלי המשתמש בו הנפש ופעליה, והטבע בעצם הנפשי אינו מפני עצמו, אלא מפני הנפש, וכמו שהבדיל בחכמה הטבעית בין הטבע הראשי ובין הטבע שהוא משרת או כלי, כמו כן הבדיל בנפש בין אלו כולם, וכמו שהודיע ההווים מהטבע והמקרים המועילים בעצמם הטבעיים ההווים בהם מצד הטבע, כמו כן הודיע הפעלים ההווים מהנפש והמקרים העצמים הנפשיים מצד שהם נפשיים ההווים מצד הנפש,

ומפני שהמקרים ההוים בעצמים הטבעיים מקצתם הם בהם מצד חמרם, ומקצתם הם בהם מצד צורותיהם, כמו כן העצמים הנפשיים מהמקרים נחלקים זה החלוק, ויהיו מהם נמצאים מצד שהם נפשיים מצד חמריהם המסגלים להם, ומהם מצד צורותיהם, והיא הנפש. והתחיל וחקר בתחלה הפועל הקודם לפעלי הנפש, והוא הכח הזן, וחקר אי זה חלק מחלקי הנפש הוא הזן, והבדיל בין מה שהוא ראשי ובין מה שהוא משרת וכלי, וחקר הכלים הגופניים הטבעיים, כמו הקור והחום אשר השתמש בהם הנפש בפעליה, כמה מינים הם, ומה כל אחד מהם. אחר כך חקר המזונות ובאר, במה נזון הצמח ובעלי חיים, ושבעלי חיים יש מהם שהם נזונים מקצתם ממקצתם, ומהם שהוא ניזון בצמח, ומהם שהוא נזון במזון דומה למזון הצמח, ומבעלי חיים שהוא נזון בכולם או ברובם. אחר כך חקר אם אלו הגופים שנזונים מהם הם מוכנים מתחלת הדבר בטבע בעבור שיזונו מהם אלו, או אם אותם הגופים נהוו בעבור עצמם, כי חקירת זה הדבר דומה לחקירה שחקר אם היסודות בעבור עצמם, או מפני שיתהוו מהם גופים אחרים הנהווים.

מלחמות השם

לר׳ לוי בן גרשון.

מאמר ראשון, פרק חמישי

יתבאר בו לפי מה שאפשר לנו בו ממהות השכל ההיולאני.

ואחר שכבר התבאר שהוא בטל שיהיה הנושא לזאת ההכנה שכל, ראוי שנחקור מה הנושא לה, כי הכח הוא ממה שיצטרך אל נושא. והוא מבואר שלא ישאר שיהיה הנושא לה כי אם גשם או נפש, לפי שאין בכאן מציאות רביעי. ואם הנחנו שתהיה הנפש נושאת לשכל ההיולאני, הנה הוא מבואר שאינה לו בעצמותה, כי אין מדרך הצורות שתהיינה נושאות קצתם לקצת, אבל יהיה ענין היותם נושאות קצתם לקצתם שהחמר יקבל קצתם באמצעות קצתם, כמו שהתבאר בספר הנפש. ובהיות הענין כן, הנה מה שיחוייב, שיהיה הגשם נושא לזאת ההכנה, ולפי שהחמר הראשון יקבל קצת הצורות

קבול ראשון בקבולו צורות היסודות, וקצתם יקבלם באמצעות, כמו הענין בצורות המתדמי החלקים המורכב מהיסודות ובמה שאחריו מהצורות, רצוני שכבר יקבל קצתם באמצעות קצת, והיה מבואר שאין זאת ההכנה מהצורות אשר יקבלם החמר הראשון קבול ראשון, הנה אם כן לא ישאר אלא שתהיה מהצורות אשר יקבלם החמר הראשון באמצעות הצורות האחרות.

ואולם שאין זאת ההכנה מהצורות אשר יקבלם החמר הראשון קבול ראשון, הנה זה יתבאר ממה שאומר. וזה כי מה שהיה זה דרכו מהצורות, לא יופשט מהם גשם מהגשמים המורכבים, כמו שהתבאר בספר הנפש, והמשל שהוא בלתי אפשר שיופשט גשם מהגשמים המורכבים מצורות היסודות, שבהם החום והקור והלחות והיובש, לפי שהם מקבלים הצורה שיקבלוה באמצעות אלו הצורות. ואם היתה זאת ההכנה מהצורות אשר יקבלם חחמר הראשון קבול ראשון, הנה יהיו כל הגשמים המורכבים מהיסודות בעלי שכל אנושי, וזה בתכלית הבטול. ואחר שהתבאר שזאת ההכנה היא מהצורות אשר יקבלם החמר הראשון באמצעות צורות אחרות, הנה הוא מבואר שלא ימלט הענין בה מֵחלוקה: אם שתהיה מהצורות אשר יקבלם החמר הראשון קודם קבולו הנפש המדמה, או שיהיה מקבל אותה אחר קבולו הנפש המדמה. ואם הנחנו שתהיה מהצורות אשר יקבלם קודם קבולו נפש המדמה, הנה תהיה זאת הצורה במדרגת ההיולי מהנפש המדמה, כי מה שקדם מהצורות הוא במדרגת ההיולי למאוחר. ולפי שמה שהוא במדרגת הצורה לא יפרד ממה שהוא במדרגת היולי, כמו שהתבאר בספר הנפש, הנה יחויב מזה בכל בעל נפש מדמה שיהיה בעל שכל אנושי, וזה מבואר הבטול. וזה כי הרבה מבעלי חיים יִמָּצאו בעלי נפש מדמה, והמאמר בהיותם בעלי שכל אנושי הוא מבואר הכזב, עד שהאריכות בבאורו הוא מותר, וזה שהוא מן השקר שתהיה בכאן צורה למין מן המינים ולא יסודרו ממנה הפעולות אשר מדרכם שיסודרו ממנה. ובהיות הענין כן, הוא מבואר שהגשם הוא הנושא לזאת ההכנה באמצעות הנפש המדמה. ואם הונחה הנפש המדמה חלק מחלקי הנפש המרגשת, יהיה הגשם הנושא לזאת ההכנה באמצעות הנפש המרגשת, ולזה יאמר שהנפש המרגשת היא הנושאת לזאת

ההכנה באופן מה. והוא מבואר ממה שבארו ארסטוטלוס בענין זאת ההכנה שיחויב שיהיה קבולה המושכלות קבול בלתי מעורב עם נושאה, והנה יהיה נושאה הכרחי לה במציאותה, לא בקבולה המושכלות, כמו שאמר אלכסנדר. ולפי שזאת הצורה היא מהצורות אשר החמר הראשון כֹּחיי על קבולם, והיו כל הצורות אשר החמר הראשון כֹּחיי על קבולם הוות ומחודשות, הנה זאת הצורה הווה ומחודשת. ואולם אם אפשר בה הנצחיות והקיום אחר הַשְׁלָמָה במושכלות, או יחויב בה שתהיה נפסדת, כמו הענין בשאר הצורות ההיולאניות, הנה זה ממה שנחקור בו במה שאחר זה.

* *
*

מאמר ראשון, פרק ששי

יתבאר בו מהות השכל הפועל לפי מה שאפשר לנו בזה המקום.

ואחר שכבר בארנו מהות השכל ההיולאני, ראוי שנחקור אם אפשר בו שישאר נצחי אחר הִשָׁלמו במושכלות אם לא. ולפי שכבר יחָשב ממה שבארו בן רשד בקצורו לספר הנפש ובקצת אגרותיו, שאם היה שישאר זה השכל נצחי, שזה אמנם יהיה כשיתאחד בשכל הפועל, והיתה החקירה בזה ההתאחדות, אם הוא אפשרי לנו אם לא, ממה שאי אפשר אם לא נדע מהות השכל הפועל, הנה ראוי שנחקור תחלה מענין מהות השכל הפועל, ולא נזכיר בזה דעת לקודמים, לפי שלא ראינו להם מאמר בזאת החקירה.

ונאמר שהוא מבואר שכל מה שיצא מהכח אל הפעל הנה יוציאהו אל הפעל מי שיש לו בפעל באופן־מה מה שיש למתפעל בכח. והנה כבר התאמתה זאת ההקדמה והותרו הספקות הנופלות בה בחכמה הטבעית ובמה שאחר הטבע. ובהיות הענין כן, והיה מבואר מענין השכל ההיולאני שהוא כֹּחיי על השגת נמוס אלו הנמצאות אשר בכאן וישרם וסדרם, הנה יחויב שתהיה אֵצל השכל הפועל ידיעת אֵלו הסדורים בפועל באופן מה, כי לא יחויב שימצא זה הענין בפועל על האופן שימצא במתפעל כשיצא אל הפועל, והמשל כי צורת הכסא אינה נמצאת בנפש האומן על האופן שתמצא בכסא הנעשה במלאכה. ולזה ראוי שנחקור, באיזה אופן ידעם. ונאמר

קלו

כי מפני שאנחנו נמצא מהשכל הפועל שהוא מודיע לשכל ההיולאני אלו הסדורים סדור אַחר סדור, הנה יחויב ממה שקדם אם שתהיה אצלו ידיעה באחד אחד מאלו הסדורים, או שתהיה לשכל ההיולאני יותר משכל פועל אחד, והוא מבואר הבטול. וזה כי הפוֹעל האחד במה שהוא אחד אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפוֹעל אחד — האלהים, אם לא היה קצתם מישרת לקצת, כמו הענין במלאכה הראשיית עם מלאכות המשרתות לה. וכשיהיה הענין בזה התאר, היה גם כן כל הפוֹעל מפוֹעל אחד במספר, והיא המלאכה הראשיית, כי היא אֲשר הישירה שאר המלאכות המשרתות לה. והמשל שמלאכת הנגרות תחתוך הקורות אשר תעשה מהם הספינה, והאוּמן העושה הספינה יעשה מהם ספינה. ואולם על דרך האמת הנה המלאכה הראשיית היא הפועלת בזה, כי היא תישיר המלאכה אשר תחתיה באופן שיהיה בו נֵאות מה שיתחדש ממנה למלאכה הראשיית, והמשל שעושה הספינה יישיר המחתך הקורות אל האופן שיחותכו בו בדרך שיהיה נאות להעשות מהם ספינה. ובהיות הענין כן, והיה מהמבואר כי שלמות השכל ההיולאני במושכלות אשר הוא כּחיי עליהם הוא פועל אחד במספר, לפי שזה השלמות הוּא תכלית לשכל ההיולאני, והתכלית האמתי לאחד במספר הוא בהכרח אחד במספר, הנה יחויב שיהיה הגעת זה הפוֹעל בשכל ההיולאני מפוֹעל אחד במספר, ולזה יחויב שתהיה אצל השכל הפועל הידיעה באחד אחד מאלו הסדורים. ולפי שכבר נמצא שהשכל הפועל יודיע גם כן לשכל ההיולאני מדרגת המושכלות האלו קצתם עם קצתם, ר״ל שכבר יודיעהו שקצת הצורות הם שלמות לקצת, באופן שתכלינה כולן אל צורה אחת היא שלמות להם, כאלו תאמר הצורה האנושית, כי היא אשר יקבלה החמר הראשון באמצעות שאר הצורות אשר הוא כּחיי על קבולם, והיא להם במדרגת השלמות והצורה, הנה יחויב שתהיה לשכל הפועל ידיעה באלו הסדורים מצד מה שהם בכללם סדור אחד, והוא הצד אשר הם בו אחד. וזה מבוּאר חיובו גם כן באופן אחר. וזה שאם לא היו אלו המושכלות הרבות מתאחדות בנפש השכל הפועל, הנה יהיה השכל הפועל רבים, כי מושכליו הם רבים והם עצמותו, כי המושכל והשכל הוא דבר אחד במספר,

כמו שהתבאר. וכבר התבאר במה שקדם שיהיה השכל הפועל אחד במספר, זה חלוף לא יתכן. ולזה הוא מבואר שהשכל הפועל הוא יודע כל אלו הסדורים בצד אשר הם בו אחד, ובזה האופן יהיה השכל הפועל אחד. ואולם השכל ההיולאני, לקושי קבולו המושכלות מהשכל הפועל, מפני הצטרכו בהם אל החוש, יקרה לו שלא ישכיל מהצד אשר בו היו אלו הסדורים סדור אחד במספר, כי אם במדרגות רחוקות.

וכבר יסַפק מסַפק על מה שבארנו ממהות השכל הפועל ויאמר שלא יחויב מפני הוצאת השכל הפועל השכל ההיולאני מהכח אל הפועל בקנין המושכלות, שתהיה ידיעת אלו הסדורים אצל השכל הפועל. וזה שיש לאומַר שיאמר שאין יחס השכל הפועל מאלו המושכלות יחס הצורה אשר בנפש המלמד אל הצורה הנקנית ממנה למתלמד, או כיחס המוחש אל הצורה המגעת ממנו בחוש, אבל יחסו להם יחס האור אל הנראים, שישיבם נראים בפועל [אחר] שהיו נראים בכח, מזולת שיהיו בו המראים בפועל, וכן הענין בשכל הפועל, כי הוא ישים הצורות הדמיוניות שהן מושכלות בכח מושכלות בפועל, ולזה לא יחוייב שתהיה אצלו ידיעה באלו המושכלות. ונאמר כי השכל הפועל כשישיב מושכל בפועל מה שהיה מושכל בכח בצורה הדמיונית, והוא הטבע הכולל המעורב בה עם המשיגים ההיולאניים אשר היתה בהם פרטית, מזולת שתהיה לו השגה במושכל ההוא, הנה יהיה זה בהכרח אם בשיתן טבע לשכל ההיולאני שישכיל מהצורה הדמיונית הטבע הכולל אשר בה, או בשיתן מדע לצורה הדמיונית, ישוב בו מושכל הטבע הטבעי הכולל אשר בה. ואם הנחנו שיתן מדע לצורה הדמיונית, ישוב בו מושכל הטבע הטבעי הכולל אשר בה, כמו שישים האור הנראים נראים כשיגיע בהם האור, מי יתן ואדע מה זה השנוי אשר יהיה ממנו בטבע הכולל אשר בצורה הדמיונית שישוב בו מושכל, זה אי אפשר שיאמר בו דבר נאות, ואפילו רצה שיבדא זה מלבו בדיאה. ועוד כי המשיגים ההיולאניים כלם כבר אפשר שיהיו מושכלים כשילקחו בצד האחד, ר״ל כשלא ילקחו עם הנושא אשר היו בו מקריים, וזה כי להם כלם צד מהעיון יהיו בו עצמיים, כי כל המקרים כבר אפשר שיהיו מושכלים באופן מה.

ובהיות הענין כן, הנה לא יתכן שיאמר שינתן טבע מה לקצת מה שבצורה הדמיונית, והוא הטבע הכולל אשר הוא המושכל בה, ובזה הטבע ישלם השכל ההיולאני שיברור ממנו הטבע הכולל, וזה כי אין שם דבר בה ולא יתכן בה שיהיה מושכל. וכאשר היה זה שקר, הוא מבואר שאי אפשר שיונח זה הענין בשיתן השכל הפועל טבע לצורה הדמיונית, ישתנה בה הטבע הכולל המעורב בה עם המשיגים ההיולאניים, באופן יוכל השכל ההיולאני להשיגו. והוא מבואר גם כן שאי אפשר שיונח שיתן השכל הפועל טבע לשכל ההיולאני, בו ישכיל זה המושכל אשר בזאת הצורה הדמיונית. וזה שאם היה הענין כן, הנה לא ימנע אם שיהיה זה הטבע אשר יתן לו בהשגת מושכל טבע אחד בעינו, או שיתן לו טבע מיוחד לכל אחד מהמושכלות. ואם אמרנו שהוא יתן לו טבע אחד בעינו להשיג כל המושכלות, הנה יתחייב מזה שלא יוכל לברור השכל ההיולאני, מפני זה הטבע הכולל אשר בצורה הדמיונית, מבין המשיגים ההיולאניים, לפי שכל אחד מהם אפשר שיהיה מושכל לו, ויקרה לו מזה שישיג הצורה הדמיונית כפי מה שהיא. ואם אמרנו שיתן לו טבע מיוחד לכל מושכל ומושכל, הנה יקרה מזה שיתן הפועל האחד בעינו למקבל האחד בעינו טבעים מתחלפים, וזה מבואר הבטול. — ועוד שהוא מן השקר שיותן לשכל ההיולאני טבע יקבל בו המושכלות, שאם היה הדבר כן, הנה יהיה השכל ההיולאני בזה הטבע בעל צורה מה, והיא תמנעהו מלקבל המושכלות, כמו שיתבאר, וזה מה שהונח. ולזה הוא מבואר שאי אפשר שיהיה זה מהשכל הפועל מצד הטבע יתן בצורה הדמיונית, ולא מצד הטבע יתן בשכל ההיולאני. ובהיות הענין כן, הוא מבואר, שאם היה השכל הפועל משיב מושכל בפעל מה שהיה מושכל בכח בצורה הדמיונית, שזה אמנם יהיה בשיברור מהצורה הדמיונית הטבע הכולל מבין המשיגים ההיולאניים. ולפי שהוא בורר אותו, הנה יחוייב שישיגהו, או לא תהיה ברירתו לו אלא במקרה. ואם היתה ברירתו לו במקרה, היה מגיע בם הנכונה על המעט' וזה מבואר הבטול. והוא מבואר שלא יחויב ממה שאמרנו שיהיה השכל הפועל משיג המשיגים ההיולאניים אשר הטבע הכולל מעורב בהם, וזה

כי כבר יתכן שתשלם לקיחת דבר מדבר בשיושג הדבר לבדו, וזה מבואר בנפשו, ובזה האופן ישיג חוש הראות המראה אשר בגשם ההוא. ועוד שאנחנו נמצא שהשכל הפועל יודיע דברים אין להם צורות דמיוניות יהיו בהם בכח בזה האופן, כמו שזכר בן רשד בספר החוש והמוחש, והוא האמת בעצמו, כמו שנבאר במאמר השני מזה הספר בג"ה, וזה אמנם יהיה במה שיודיע לאדם בחלום או בקסם או בנבואה. ולזה הוא מבואר שלא תהיה זאת ההודעה מצד הצורה הדמיונית לבד, אבל יחויב שתהיה לשכל הפועל ידיעה באלו הדברים אשר יודיעם לשכל ההיולאני. — ועוד כי האור ישיב המראים נראים בפועל, אחר שהיו נראים בכח במקרה, וזה יהיה בשיכין האמצעי הספירייי אל שיהיו בו המראים בפועל באופן מה, ואז יוכל להגיע חוש הראות אל שיקבל המראים. וזה כי חוש הראות אי אפשר שישיג מוחשו בזולת אמצעי, כמו שהתבאר בספר הנפש, ולפי שהאמצעי לא יקבל רושם המראים אלא כשיהיה בהיר, והיה האור נותן לו הבהירות, הוא מבואר שהאור אינו בזה הפועל, אבל הוא מכין האמצעי אל שיהיה פועל. ואולם השכל הפועל הוא מחויב שיהיה פועל בעצמותו, כי הפועל לשכל הוא ראוי שיהיה שכל, וזה ממה שיחייב שיהיה השכל הפועל פועל מצד מה שאצלו מאלו הסדורים באופן אשר התבאר. — ועוד כי מפני שהפועל לאלו הנמצאות אשר בכאן יחויב שתהיה אצלו ידיעת אלו הסדורים, כמו הענין באומן עם מה שיעשהו מהמלאכה, ר"ל שהוא מחוייב שתהיה בנפשו השגת הסדור אשר לדבר דבר ממה שיעשה במלאכה, והיה מחויב, כמו שנבאר, שיהיה זה הפועל הוא השכל הפועל אשר התבאר מציאותו בספר הנפש, הנה הוא מבואר שאצל השכל הפועל ידיעה בכל אלו הסדורים אשר לנמצאות השפלות. ולא יחויב מזה לבד שידע כל הסדורים האלו, אבל אומר שיחוייב מזה גם כן שתהיה לו ידיעה בכל אלו הסדורים אשר לנמצאות השפלות בצד היותר נכבד, והוא הצד שהם בו אחד, כמו שידע האומן הקורות והלבנים והאבנים אשר יהיה מהם הבית לא במה שהם קורות ולבנים ואבנים, אבל מצד האחדות אשר יקנו מצד ההרכבה, והיא צורת הבית, ר"ל שכבר ידעם במה שהם חלק מהבית, והוא הצד היותר נכבד במציאותם.

מאמר ראשון, פרק תשיעי

נבאר בו שלא ימצא באלו ההוראות מה שיקוים או יבוטל בה דעת מאלו
קיום אמתי או בטול אמתי.

ואחר שכבר זכרנו דעות הקודמים בענין השארות השכל, ראוי שנזכיר הטענות אשר אפשר שיקיימו בהם דעתם כל אחד מבעלי הדעות האלו, לפי מה שמצאנו בדברי הקודמים או בכח דבריהם, כי זה ממה שיישירנו אל הגעת האמת בזאת החקירה, כמו שקדם.

ונאמר שכבר ימצא למאמר אלכסנדר והנמשכים אחריו בענין ההשארות פנים מההֻרָאות, וזה שהם כבר בנו דעתם כמו שזכרנו על ארבע הקדמות.

והנה ההקדמה הראשונה מההקדמות שזכרנו אשר בנו עליהם דעתם, והיא ההקדמה האומרת שאלו המושכלות אשר יקנם השכל ההיולאני הוות ומתחדשות בו, כבר יֵרָאה היותה צודקת מפנים. — מהם, שכבר יראה שהם מתחדשות בשכל ההיולאני וימצאו בו בפועל אחר שהיו בכח, לא שימצאו בו בפועל תמיד כמו שהיה רואה אפלטון, לפי שאם הונח הענין כן, מה זה שלא ישיגם האדם תכף שנולד, האם בכאן דבר ימנע הראותם? או בעת הנערות עם היותם בו בפועל, כמו שהיה רואה אפלטון שהם נוסעות בלחות בעת הנערות, כי הנה אם הונח הענין כן, היה מחויב שלא יהיה הלמוד מועיל לאדם בהשגת המושכלות. וזה שאם כלה הלחות ההוא, דרך משל, המונע המושכלות מההראות בו, הנה יֵרָאו בו אלו המושכלות בזולת למוד, ויהיה למודו אותם לבטלה. ואם לא כלה הלחות ההוא, דרך משל, הנה אי אפשר שיֵרָאו בו, ויהיה גם כן למודו אותם לבטלה, אבל (אם) לא יהיה בכאן למוד כלל, ויהיה הלמוד זכירה, כמו שהיה רואה אפלטון. ובזה הבאור בעינו יתבאר שכבר יתחייב מזאת ההנחה שלא יהיה האדם צריך אל החוש במה שישכילהו מהמושכלות, וזה כלו בתכלית הגנות והבטול.

ומהם, שכבר יֵרָאה שהוא מחויב באלו המושכלות שתהיינה מתחדשות בעצמם וימָצאו פעם בכח ופעם בפועל, לפי שאין המושכל מהם הוא בעינו

מה שימצא מהם חוץ לנפש, וזה כי הנמצא חוץ לנפש אינו אלו המושכלות בפועל או בכח. וזה שהמושכלות, מפני שהם כלליות לפי מה שיחשב, הוא מבואר שאינן נמצאות באלו הדברים המורגשים כי אם בכח, כי הכללי הוא לבלתי תכלית, ומה שאין לו תכלית אינו נמצא חוץ לנפש כי אם בכח, וזה שמה שימצא מאישי הכללי הוא בעל תכלית בהכרח. ועוד שהטבע הכולל אינו נמצא בפרטי בפועל, אבל בכח, כי הנמצא ממנו בפועל הוא עם המשיגים ההיולאניים, יהיה בהם פרטי. ועוד שהנמצא חוץ לנפש מהם איננו שכל, והמושכל מהם שכל כאשר השכיל האדם אותו. ואולם היה האפשר בהם שיונחו בלתי מתחדשות בעצמותם, עם היותם בשכל ההיולאני פעם בכח פעם בפעל, אלו היה המושכל מהם הוא בעינו מה שהוא נמצא מהם חוץ לנפש, ויצטרך עם זה אל שיונח מהם חוץ לנפש בלתי הווה. והמשל, שאִם היה המראה המגיע בכח הרואה הוא המראה בעינו אשר בדבר הנראה חוץ לנפש, לא היה אֶל המראה המגיע בכח הרואה חדוש בעצמותו כשהגיע בו, וזה מבואר בנפשו, אלא שכבר יהיה לו חדוש בעצמותו, מפני שהמראה ההוא כבר התחדש בדבר הנראה, ואלו היה המראה ההוא בלתי הווה בדבר הנראה, יקרה מזה שלא יהיה למראה חדוש בעצמותו, ואם הוא מתחדש בכח הרואה, ובהיות הענין כן, והיה שכבר התבאר כי לאלו המושכלות חדוש בשכל ההיולאני, והיה המושכל מהם זולת הנמצא חוץ לנפש, הנה יחויב שיהיה להם חדוש בעצמותם בעת התחדשם בשכל ההיולאני.

ו מ ה ם, שהוא נראה באלו המושכלות שכבר ישיגום דברים ישיגו הצורות ההיולאניות, ומפני זה יחויב בהם שתהיינה היולאניות ושלא תהיינה תמיד נמצאות בפועל, שאם היה הענין כן, היו נבדלות, לא היולאניות. ואולם איך יתבאר שכבר ישיגו אלו המושכלות דברים ישיגו הצורות ההיולאניות במה שהם היולאניות, הנה לפי מה שאומר. וזה שכבר ישיגו הצורות ההיולאניות במה שהם היולאניות, כמו שזכר ב ן ר ש ד בקצורו לספר ה נ פ ש, שיהיה מציאותם בדבר שימצאו בו נמשך לשנוי בעצמות. והמשל שהצורה ההיולאנית המגעת בכח הרואה כשהשיג הנראה היא

נמשכת לשנוי אשר בכח הרואה מפני הָרֹשֶם זאת הצורה בו, כי אם לא היה החוש ההוא מתפעל זה האופן מההִפָּעלות, לא היתה מתחדשת בו זאת הצורה. והנה ימצא הענין כן באלו המושכלות, וזה כי חדושם באדם הוא נמשך בעצמו אל ההִפָּעלות בחוש, כי המושכלות לא ימלט משיהיו ראשונות, והם ההקדמות הראשונות אשר לא יתבארו מזולתם, או שניות, והם ההקדמות אשר הם תולדת המופת. ואולם המושכלות השניות צריכות במציאותם אל המושכלות הראשונות, ואולם המושכלות הראשונות הנה כבר נתבאר מענינם שאי אפשר לאדם שיקנם בזולת אמצעות החוש, וזה שההקדמות אשר נקנה אותם באמצעות החוש עם ההכפל הוא מבואר שהם צריכות אל החוש כאשר נקנם, ולא אל החוש לבד, אבל אל הדמיון והכח הזוכר גם כן, כמו שהתבאר בספר המופת. ואולם ההקדמות הראשונות אשר לא נדע בהם מתי תגיע לנו הידיעה בהם, כמו ההקדמה האומרת שהכל גדול מהחלק, ומה שנוהג מנהגה, הנה יתבאר בהם גם כן שהם מגיעות לנו באמצעות החוש, ממה שאומר. וזה שכבר התבאר מטבע זה השכל ההיולאני שהוא משולל מכל הצורות, ולזה יחויב שלא יהיה עמו שום מושכל תחלה, אבל יהיו כלם נקנים לו. ולפי שכל מושכל נקנה יצטרך בו האדם לידיעה קודמת, כמו שהתבאר בספר המופת, הנה יחויב שיהיה זה המושכל מגיע לנו באמצעות השגה אחרת, ולא ימנע בזאת ההשגה אם שתהיה מהשגות המושכלות, או משאר ההשגות הנמצאות לנו, כאלו תאמר החוש והדמיון והמחשב וכח הזוכר. ושקר שתהיה מההשגות המושכלות, שאם היה הענין כן, היה המושכל הראשון צריך אל מושכל אחר, והיה מה שהונח ראשון בלתי ראשון. הנה אם כן לא ישאר אלא שתהיה זאת ההשגה אשר נקנה זה המושכל הראשון באמצעותה מההשגות האחרות אשר לנו. ולפי שההשגות האחרות אשר לנו הם אם חושיות, אם צריכות במציאותם אל החוש, וזה כי השגת החוש המשותף והדמיון והכח המחשב והזוכר הם כלן מתחדשות מההשגות החושיות, כמו שהתבאר בספר הנפש ובספר החוש והמוחש, הנה הוא מבואר שאלו המושכלות יגיעו לנו באמצעות החוש, אלא שלא נדע מתי הגיעו לנו, מפני

שלא נצטרך בהגעת כמו אלו המושכלות אל ההשגות בחוש, אבל תכף שהרגשנו, דרך משל, בענין הכמות, יתבאר לנו שהכל הוא יותר גדול מהחלק, וכן הענין בשאר ההקדמות הנוהגות מנהגה. ובהיות הענין כן, הוא מבואר שֶׁכָּל מושכל הוא מגיע לאדם באמצעות הִפָּעלות לחוש, והוא מה שהצענו תחלה. וכבר ישיגו גם כן הצורות ההיולאניות, במה שהם היולאניות, שתהיינה מתרבות בהתרבות הנושאים, וזה מבואר בנפשו. וכן ימצא באלו המושכלות באופן מה, וזה יראה מפנים, [מהם] שכבר יראה באלו המושכלות שהם נסמכות אל דמיונות האישים המורגשים הנמצאים חוץ לנפש, ובזה יהיה המושכל אצלי, דרך משל, זולת המושכל אצל מי שקדמני, כי המושכל אצלי הוא נסמך אל האישים הנמצאים עתה, והמושכל אצלם היה נסמך אל האישים הנמצאים בזמנם.

ואולם איך יתבאר שאלו המושכלות הם נסמכות אל דמיונות האישים המורגשים הנמצאים חוץ לנפש, הנה לפי מה שאומר, וזה כי המושכל כבר יהיה צודק כשיהיה לו נושא חוץ לנפש, יסמך המושכל אל צורתו המדומה, ומה שאין לו נושא חוץ לנפש, יסמך עליו הכלל, היה שקר, כמו הענין בעז איל ועזניה נפלאה. ובהיות הענין כן, הנה יראה באלו המושכלות שהמציאות אשר להם הוא מצד הסמכם אל דמיונות אישיהם. וכבר יראֶה באופן אחר שבין אלו המושכלות הכלליות ודמיונות אישיהם הפרטיות סמיכות מה שבו הכללים נמצאים, כי היה הכללי אמנם המציאות לו במה שהוא כללי מצד הפרטי, כי הם מצטרפים, ומסגולות המצטרפים שכל אחד מהם יקנה המציאות אשר לו, אשר הוא בו מצטרף, מצד המצטרף לו. ואולם שהכללי מצטרף לפרטי הוא מבואר, כי אי אפשר שיהיה הכללי נמצא בעצמו, כמו שהיה רואה אפלטון, כבר באר זה א ר ס ט ו ט ל ו ס במה שאחר הטבע. ואולם הכללי הוא מצטרף לפרטי במה שהוא כללי, כי הוא כולל לו ומקיף בו, ולזה יחויב שלא ימצא הכללי מה שלא ימצא הפרטי, כי הוא מחויב במצטרפים שימצאו יחד.

ו מ ה ם, שאם לא הונחו אלו המושכלות מתרבות בהתרבות נושאיהם, הנה יתחייבו מזה בטולים אין המלט מהם בשום פנים. — מהם, שכבר

יתחייב לפי זאת ההנחה, שכאשר ישיג איש אחד מושכל מה, שישיגוהו שאר האנשים, ותהיינה אם כן חכמות ארסטוטלוס, דרך משל, ידועות למי שלא למד אותם, וזה מבואר הבטול. ואולם שזה הבטול יתחייב מזאת ההנחה, הנה הוא מבואר לפי מה שאומר. וזה כי מפני שהמושכל הוא אחד במספר בכל האנשים לפי זאת ההנחה, כי היה בלתי מתרבה ברבוים, והיה מבואר מהאחד במספר שהוא בהכרח נמצא אם בכח ואם בפועל, ואי אפשר שימצא בכח ובפועל יחד, הנה הוא מבואר שאי אפשר לפי זאת ההנחה שיהיה המושכל אצל אחד מהאנשים מוסכל לאחר, שאם היה זה אפשר, היה האחד במספר נמצא בכח ובפעל יחד, וזה שקר. ואם אמר אומר שזה הבטול הוא בלתי מחויב, לפי שלא ימנע באחד במספר היותו נמצא בכח מצד ובפועל מצד אחר, ולזה לא ימנע שיהיה לאיש אחד בכח ולאיש אחר בפעל, כי הוא לאיש היודע בפעל בהקש אל הכח אשר לו, ולאיש הסכל בכח בהקש אל הכח אשר לסכל להשגת המושכלות, שהוא זולת הכח אשר ליודע, אמרנו לו שזה מן הנרצה בעצמו, כי הכחות אשר הם כחות אל פועַל אחד במספר הם אחד במספר, כי הכחות הם נגדיים מהפעולות אשר אליהם, ולזה אם היו הפעולות רבות במין, הנה הכחות אליהם רבים במין, ואם היו הפעולות רבות במספר, הנה הכחות אליהן רבים במספר, ואם היה הפועַל אחד במספר, הנה הכח אליו אחד במספר, ובהיות הענין כן, הוא מבואר שאם היה הפועל אשר יהיה בשכל ההיולאני אחד במספר, והוא המושכל, שהוא מחויב שיהיה הכח אליו אחד במספר. ולפי שהכח הוא אחד במספר, הוא מבואר שאם היה המושכל לאחד מן האנשים מוסכל לאחר, שכבר יקרה בדבר האחד במספר שיהיה יחד נמצא בכח ובפעל מצד אחד, וזה מבואר הבטול. — ומהם, שכבר יתחייב מזאת ההנחה ויתבאר בזה הבאור בעינו, שכאשר ישכח אחד מהאנשים מושכל מה, שישכחוהו שאר האנשים היודעים אותו והבלתי יודעים אותו, וזה בתכלית הבטול והגנות. — ומהם, שכבר יתחייב מזאת ההנחה שלא יהיה בכאן למוד ולא שכחה. וזה שאם לא יהיו אלו המושכלות מתרבות בהתרבות נושאיהם, הנה הם נבדלות, כי הדבר ההיולאני ימצא מתרבה בהתרבות הנושאים

במה שהוא היולאני. ואם היו נבדלות, הנה לא יהיה להם הויה והפסד, כי הויה וההפסד כאשר ימצא לצורה, הוא מצד מה שהיא היולאנית, כמו שהתבאר בטבעיות. ואם לא היה להם הויה והפסד, הנה הם נמצאות בפועל תמיד, ולא יהיה בכאן למוד ולא שכחה, וזה בתכלית הבטול והגנות.

ואולם ההקדמה השנית מההקדמות אשר זכרנו אשר בנו עליהם זה הדעת, והיא האומרת שכל הווה נפסד, כבר התבאר אמותה לפי מה שיחשב בספר השמים והעולם.

ואולם ההקדמה השלישית האומרת שהוא אפשר בשכל ההיולאני שישיג השכל הפועל, הנה ימָצאו לה פנים מההְרָאות. — מהם, כי מפני שיחס השכל אל המושכל, לפי דעת הפלוסוף, הוא יחס החוש אל המוחש, והיה הדבר מבואר מענין החוש שיש בו שלשה דברים: מקבל, והוא האבר המרגיש, ומקובל, והיא הצורה המגעת אל כח המרגיש מפני ההרגש, ומניע, והוא המורגש הנמצא בפועל חוץ לנפש, הנה יתחייב שימצאו בשכל אלו השלשה, שֵכֶל מקבל, והוא השכל ההיולאני, ומקובל, והוא השכל הנקנה, ופועל, והוא השכל הפועל. וכאשר הונח זה היחס אחד, והיה מבואר מענין הכח המרגיש שהוא יכול לקבל המורגש הנמצא חוץ לנפש בפעל, הנה ראוי שיהיה השכל ההיולאני יכול לקבל השכל הפועל. — ומהם, כי מפני שהשכל אשר בנו הוא משכיל מה שאינו בעצמו שכל, הנה מבואר שהוא יותר ראוי שיהיה משכיל מה שהוא בעצמותו שכל. — ומהם, כי מפני שהשכל הפועל הוא משים הצורות הדמיוניות מושכלות בפועל אחר שהיו מושכלות בכח, והיה מן המבואר שכל דבר שישים זולתו בתואר מה, שהוא יותר ראוי בתואר ההוא מהדבר אשר לו התואר ההוא בעבורו, והמשל שהאש ישים זולתו בתואר שיהיה מתחמם, והוא יותר ראוי בזה התואר מהדבר המחומם בסבת האש, הנה יתבאַר מזה שהשכל הפועל הוא יותר ראוי שיהיה מושכל לנו מאלו הצורות הדמיוניות אשר שָׂמָם השכל הפועל בתואר שתהיינה מושכלות לנו. — ומהם, שהמושכלות אשר בכאן הם דעות בכח, מפני שהם דעות לדברים נמצאים בכח לאין תכלית, ר״ל שהם דעות לאישים שהם בלי תכלית ואינם נמצאים כי אם בכח, כי מה

קמו

שאין לו תכלית לא ימצא כי אם בכח, כמו שהתבאר בספר השמע. ולפי שהנמצא חוץ לנפש מאלו המושכלות נמצא בכח, והיה גדר המושכל האמתי שהוא נמצא חוץ לנפש על דמיון מה שהוא עליו בנפש, הוא מבואר שאלו המושכלות הם דעות בכח. ובהיות הענין כן, והיה מבואר שכל סוג שימצא לו מה שהוא בכח בסוג ההוא שהוא ישוב בהכרח אל מה שהוא בפועל בסוג ההוא, וכבר נמצא בשכל ההיולאני שהוא מתנועע מן הכח אל הפעל אל קניית המושכלות, הנה הוא בהכרח מתנועע אל מושכל שהוא בפעל. ולפי שהמושכל אשר בפעל הוא השכל הנפרד, כי היו אלו המושכלות אשר בכאן מושכלות לדעות בכח, הנה יהיה השכל ההיולאני כחיי על השגת השכל נפרד. ואמנם קרה לו שיתנועע תחלה אל קניית מושכל הוא מושכל בכח, כמו שיקרה להרבה מהדברים הטבעיים שיקבלו השלמויות אשר הם כחיים עליהם באמצעות השלמויות האחרים. והמשל שהלחם, הוא חלק מהנזון בכח, יתנועע אל שיהיה חלק מהנזון בפעל בהשתנותו תחלה אל מה שהוא חלק מהנזון בכח, והוא הדם.

רוח חן

לר׳ אנטולי בן יעקב (? — ע׳ רמש״ש תכ״ז.)

(פרק ה׳.)

דע כי בין השגת הדמיון ובין השגת השכל הפרש גדול, כי השכל לרוב דקותו לא ישיג רק דברים שאינם גשמיים, כצורות הנפרדות, או ישיג הצורות הטבעיות מופשטות מחומריהם הנושאים אותם, והדמיון בעבור שהוא כח גופני לא ישיג מכל זה דבר, אמנם ישיג הגשם במקריו, רוצה לומר: במראיו ובתכונותיו ובשיעוריו, ובאמצעותם יושג השכל (ס״א הגשם) לדמיון, וכמו שהשכל יפריד הצורות מן החומרים, אע״פ שאין להם מציאות רק בחומר, כן הדמיון יפריד המקרים מן הגשם הנושא אותם, אע״פ שאין למקרים ההם מציאות רק בגשם, כי הלובן והשחרות, שהם מקרים ממין האיכות, וכן הקוים והשטחים, שהם מקרים ממין הכמות, אין

להם מציאות כלל רק בגשם הנושא אותם, והדמיון יפריד אותם מן הגשם, ע״כ הלובן והשחרות ויתר המראות, וכן הקוים והשטחים, הם דברים מדומים, כמו שהצורות הם מושכלות. ודע שהשכל האמתי לא יחטא בציורו, אך ימשך אחר מציאות הדבר בעצמו, כמו שיצייר בשכל מציאות השכלים הנפרדים ומציאות הצורות הנשואות בחמרים, או שיצייר מציאות היסודות העליונים שאינם מושגים בחוש לרוב דקותם, והנה יש לכל אלו מציאות בעצמם חוץ לשכל, והוא מציאותם החזק, ויש להם מציאות בשכל, כי השכל מחמת (ס״א מאמת) מציאותם בציורו כמו שהם נמצאים חוץ לשכל, ויש להם מציאות ג״כ בדיבור, ר״ל שיוציא בשפתיו מציאות הדבר ההוא המצוייר בשכל, וכשהדיבור ההוא ימשך אחר ציור השכל, הוא אמת, כי השכל לעולם לא ישיג רק עניינים נאמני המציאות. על כן אותם שאינם מציירים בשכל מה שהם מוציאים בפיהם נקראים מדברים, כלומר: שאין שָׁם רק דיבור לבד, לא שיהיה לעניין ההוא הנאמר מציאות בשכל, וכל שכן שאינו נמצא חוץ לשכל, אמנם יהיה מציאות לענין ההוא הנאמר בציור הדמיון, וידוע שהדמיון לפעמים ישגה ויצייר דברים שאינם נמצאים כלל, או יצייר תכונת הדברים הנמצאים בהפך תכונתם, כמו שידמה הגלגל מרובע או משולש, והארץ ג״כ, והם בלי ספק כדוריים. ולפעמים ימשך הדמיון אחר מציאות הדבר, ואז יהיה ציורו אמת, כמו שיצייר בדמיונו כמות המוחשים ואיכותם כאשר הרגישם מבחוץ, כמו שצייר בדמיונו כמות הגלגלים ותכונתם, וכן תכונת הארץ וכמותה, אחר שנתבררו לו העניינים ההם בדרכי המופת, שהוא מכח השכלי, ויהיה אז ציור הדמיון נמשך אחר הכרח השכל המביאו לציור ההוא, כי השכל לא יצייר הכמות והתכונה שהם מקרי הגשם, אמנם יבנה המופתים הצריכים לאמת העניינים ההם, והדמיון אח״כ יצייר תכונת הגשם וכמותו, ויעצור אותו בדמיונו, ונמצא שהדמיון יצייר אמת בשני דרכים, כשימשך בציורו אחר הגשם ההרגשי החיצוני, או כשיגיע אליו הציור ההוא מצד המופת השכלי, אמנם ציורו לא ימלט ממקרי הגשם לעולם. הנה התברר לנו כי הדברים העצמיים האמתיים נמצאים בעצמם חוץ לשכל, ונמצאים בשכל, וג״כ

נמצאים בדבור, וכשיהיו שלשתם נסכמים יחד יהיו כלם אמת, וימשך הדבור אחר השכל, והשכל אחר מציאות הדבר. ויש דברים אמתיים נמצאים שאין להם מציאות כלל בשכל, והם מקרי הגשם בתכונתו וכמותו, ויש לאלו מציאות במקומם ומציאות בדמיון, וכל זה חוץ לשכל, ונמצאים ג"כ בדבור, ויהיו שלשתן אמת, וימשך הדבור אחר הדמיון, והדמיון אחר מציאות הדבר כאשר הוא, הן שהגיע אליו הציור ההוא מצד ההרגשות החיצונות, הן שהגיע אליו מצד המופת השכלי, כאשר אמרנו. והדברים שאינם אמתיים אין להם מציאות כלל, לא בשכל ולא חוץ לשכל, אלא שיש לענין ההוא מציאות בדמיון המאמין, כי הדמיון לפעמים ישגה ולא ימשך אחר המציאות. ויש דברים ג"כ שנמצאים בשכל, ואין להם מציאות כלל בעצמן חוץ לשכל, והם המינים ושאר הכללים הגבוהים, שענין המין הוא קבוץ אישיו הנקבצים בשכל יחד, ואין מציאות לקבוץ ההוא כלל. הנה הארכתי בביאור זה, לפי שראיתי לשון ח ו ץ ל ש כ ל בכמה מקומות מן המאמר הנכבד מורה הנבוכים, ולא ראי זה כראי זה, ופתח הבנת כולם תמצאנו בזה הפרק.

עץ חיים

לאהרן בן אליה הקראי.

(הוצאת פרנץ דֶליטש.)

פ ר ק ר ב י ע י. אכן חכמי המחקר לא השיגו מן הגוף רק הגוף ומקריו, ואלו המקרים הנשואים בגוף השיגום שהם ענינים נוספים על הגוף, ואע"פ שהגוף יתואר בתוארים וכלם הם ענינים נוספים על הגוף, יש מהם שקראום א ש ו ר י ם, ויש מהם שקראום מ ק ר י ם, ויש מהם שקראו מקצתם מקרים וקצתם אשורים. וההבדל שבין האשור ובין המקרה, שהאשור אינו ענין שיבדל מעצם המאושר, אלא קיומו עם אותו האשור, אבל המקרה יסור והגוף ישאר, ומזה הצד הבדילו בין המקרה ובין האשור. והנה כל דבר שיתואר בו הגוף, ופעם יתהוה ופעם יפסד, הוא הנקרא

מקרה נוסף לפי דעתם, ויש לו קיום באפס, שתכללנו הידיעה אע״פ שהוא נעדר, אבל האשור אינו דבר בפני עצמו עד שיהיה לו קיום באפס ותכללנו הידיעה, ועל כן אמרו החכמים שהדבר יחָלק מצוי ואפס, והוא על דבר שהוא נודע, ואמרו: ויש דבר ואינו נודע, והוא מה שאין לו קיום באפס לעצמו, ואלו הם האשורים. והאשור הוא מה שלא יבדל הנושא ממנו, אבל התואר המקריי אפשר שיהיה בו ואפשר שלא יהיה בו, ועל כן קיימו לו עלה, והוא עצם המקרה, כאשר אמרו כי הגוף פעם יהיה מחובר ופעם יהיה מופרד, ואי אפשר מבלי עלה אשר עללה אותו מהיותו מחובר אחר היותו מופרד, והוא החבור. וחכמי המחקר חלקוהו בחלוק הכרחי לאי צד יהיה מחובר: אם לנפשו, אם למציאותו או לאפיסתו, אם למציאת דבר, אם לאפיסת דבר, אם בעֹשֶׂה. ובטלו שיהיה מחובר לנפשו, כי נפשו עמו והוא יפרד; ולא למציאותו, כי המציאות שהיתה בו בהיותו מחובר היא ההוה עמו בהיותו מופרד; ולא לאפיסתו, כי המשפט, שהוא החבור, לא יהיה אלא בהיותו נמצא, אבל בהיותו נעדר אין לו משפט, ואיך יתכן שיחייב אשר לא יתכן עמו המשפט? וגם לא יתכן לאפיסת דבר, כי הדבר הנעדר לא יחייב לנמצא ואין לו תליה עמו ולא יחס עליו. ולא יתכן שיהיה בעֹשֶׂה, כי העושה אינו מכתים בעשוי אלא בשעת העשיה, והוא ישאר מחובר אחרי שעת העשיה, ולא נשאר שהיה מחובר אלא למציאת דבר, והוא החבור. וכן על כל כיוצא בו, שהוא תחת האפשר אשר הוא אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה, שֶׁכֻּלָּם מעוללים בעִלּוֹת, ולזה הביאם ההכרת להאמין שכל בעל שעור יחלק, ואחר שיקבל החלוק, על כל פנים יש לו חבור, ואחרי שהבננו שמן החבור הוא אפשרי המציאות, וההפסד מן הנושא איננו אשור, על כל פנים כל חבור הוא בזה הדין, וצריך שימצא נושא בלי חבור, ואי אפשר זה אלא על מנת שימצא נמצא דבר בלי שעור, ואז יהיה רַק מן החבור. וזה ההכרח הביאם להאמין במציאות הדק אשר לא יקבל חלוק, והוא היוצא מן האפס, כי לא יקימו באפס רק נפשות הדברים המיוחדים לעצמם, לא מורכבים, כי ההרכבה לא תהיה רק על מנת המציאות, והנה עסוק הדק קראוהו אשור, שאינו עוסק לעלה, כי אינו

פעם עוסק ופעם אינו עוסק עד שיהיה לעלה, כי לא ימצא דק אלא והוא עוסק, ולא כן החבור, אחרי שמצאנו מין החבור שיתהוה ויפסד והנושא יהיה קים, לא מצאנו נמי העסוק שיתהוה ויפסד והנושא יהיה קים, ועל כן קראוהו אשור. הוא הדין באשור המקרה, כגון אמרם שמתנאי המרגיש בהיותו חי, הואיל ולא יצא חי מהיותו מרגיש, על כל פנים הוא אשור החי, ואינו רוגש לעלה, עד שנקיים שיהיה רוגש בהרגשה, כי לא יצא החי מהיותו רוגש, עד שיהיה באפשרי עליו שפעם יהיה רוגש ופעם לא יהיה רוגש, כי על תנאי הסרת המומים והמניעות ומציאת המורגש תמיד יהיה רוגש. ואשור הדק הוא עסוקו במקום, ומפני עסוקו במקום יתרכב אחד מהם עם זולתו ויהיה מהם גוף. והנה אין לכל אחד מהם בפני עצמו כמות, אך בהתחבר אחד מהם עם זולתו בצדו יהיה מהם כמות, וזה האורך, ושנים בצדם וזה הוא הרוחב, וארבעה עליהם וזה העומק, והוא אמתת הגוף, שיש לו אורך ורוחב ועומק. לכל הפחות מה שיקרא שמו גוף הוא שמנה דקים, והנה לפי דעתם הרכבתם היא הרכבת שכנות לא הרכבת מזג, שלא יתערב דק אחד עם זולתו ערוב מזג, כי זה יחייב שיכנס האחד בבטן חברו ויתחייב לו החלוק, והם הניחו הקדמה שהדק דק לנפשו ולא יחלק בהכרח, ומחיוב הדק שהוא עוסק במקום, מָנע זולתו מהיותו במקום שלו.

ואמנם לפי דעת הפלוסופים לא יאמינו שהקו מורכב מנקודות והשטח מקוים והגוף משטחים, ואם יבדיל בהם הפלוסוף, הוא על צד ההתר, לא על צד החלוק והפרוד. אך חכמי המחקר אמרו כי הגוף מורכב משטחים והשטח מקוים והקו מנקודות, וזהו הדק שקוראים אותו חכמינו חתיכה, וכן אמר החכם כי אין אנחנו רואים אותה, וה׳ ית׳ שמו רואה אותה מפני שאינו רואה בעין, ואומרים כי הדק דק לנפשו, מפני שלא יחָלק לא בכח ולא בפעל, לא ממנו ולא מזולתו, שלפי דעתם מדרך הנמנע להחלק. ואני רואה שלא אמתו מציאות הדק מפני שהשיגו אותו בהרגש, אלא נתחייב מציאותו מהכרח דעת, והנה השכל אמת מציאותו לפי דעתם. ואולם לפי דעתם ארץ ושמים ומה שבהם, הדקים שהורכבו מהם מין אחד יכללם

ולא יבדלו רק במקרה, הדקים ההם ראויים לכל מקרה, אלא אם נתיחדו במקרים זולת מקרים הוא על פי כונת מכוון ומיחד. ולפי אלו השרשים יתחיבו להם דעות וסבְלום, שהמקרה לא ישא זולתו, משום שאינו עומד בעצמו, ואיך ישא זולתו; וגם לא יעבר נושאו, משום שאינו גוף להעתק; ואין חנָית המקרים בהתרכב הדקים, כי לא יאמינו בסבות הדברים, אלא כל דק ודק שלו חנית מקרה זולתי הכמות, שהרי אין לו כמות; וכי המקרה לא ישרת שני זמנים. ובזה נחלקו אלו המעיינים: יש מהם אומרים שכל מקרה כשיתהוה יפסד לעִתו ויתהוה אחר, ואחרים אומרים שיש מקרים שצריכים בנין מוסגל, וכי המקרים שני מינים: יש מין מן המקרים שישרת שני זמנים, ויש מקרה שיפסד לעתו, כגון הקולות, כאשר תשמע הכרח דעתם, שדעתם בשעור הדק והמקרה והזמן הוא במה שלא יחלק, כך הביא להם הכרח העיון. וכלל אומר כי חכמי המחקר לא הודו במציאות המקרים בנושאיהם מפני סבה, עד שיבקשו סבה לסבה, כי ילך הדבר אל לא תכלית, וזה אי אפשר, ולהיות מקרה אחר מיחדו אי אפשר, מפני שנמצא מקרה נושא מקרה, וזה אי אפשר, כי המקרה לא יעמד בעצמו ואיך ישא זולתו? שלפי דעתם כל הענינים הנוספים על העצם הם מקרים, שאינם מסכימים לפי דעת הפלוסופים שיש צורות עצמיות מצדם יתיחדו המקרים, ועל הצורות אין לבקש מפני מה, כי אין ראוי לומר על החי המדבר למה הוא חי מדבר, אכן חנית הצורה מן הפועל על ידי הכנת החמר, והכנת החמר תלוי בכחות הגלגליות. אבל חכמי המחקר כיון שעשו גזרה שוה לכל הענינים הנוספים בנושא שהם מקרים, מצד שהם נשואים ואין להם מציאות לעצמם זולתי הנושא, אי אפשר מבלי לבקש סבה לכלם, וילך הדבר ללא תכלית, על כן סגרו השער ואמרו שכל מקרה נשוא נשיאות ראשונית על הנושא בלי שייחדהו מקרה אחר, והוא נמצא מן הפועל מבלי סבה אחרת פועלת, ואומרים כי הנושא ההוא מקבל לכל מקרה שיכוון הפועל לתת עליו, מפני שהדקים כלם נכללים בענין אחד והם מתדמים במהות, שהדק דק לנפשו ואין תוספת על נפש הדק כי אם אשור העסק. ואני רואה שאמונת הדק אינו מפני הכרח החדוש, שהרי אפיקורוס שאינו מאמין

החדוש האמין שהגוף מורכב מדקים שלא יחלקו, אך הם קדמונים; ואמנם הכרח אמונת הדק הוא מפני הענין שהקדמנו. ואפיקורוס האמין קבוץ הדקים והרכבתם מקרה גמור, וחכמי המחקר יחסום אל הפועל הראשון בלי סבות אמצעיות, וזאת הכת נחלקת לחלקים. סוף דבר מציאות הדק לפי דעת אנשי המחקר אינה רק מושכלת, שהרי על דרך החלוק והפרוד יגיע אל החלק שאינו מתחלק, והוא היוצא מן האפס שאינו נוצל מן מקרה המצב, לא מקרה אחר הכרחי נוסף עליו, שמקרה החבור הוא מתחדש, ואם יפסד צריך שימצא דבר בלי חבור, והוא היוצא מן האפס, והנה אין אמונתם מציאות גוף מן האפס, כי הגוף צריך מקרים נוספים עליו ויהיו סבות למציאותו, עד ששמוהו משער הנמנע להמציא גוף מן האפס, אלא היוצא מן האפס הוא הדק. ואשר יורה לחדוש הדק הוא היותו שוכן או מתנועע ולא יתערה מן השכינה או מן הנענוע, והשכינה והנענוע מתחדש אחר מתחדש, וכיון שהדק לא יתערה מן הדברים המתחדשים, יהיה גם הוא חדש כמוהם. וגבול השכינה לעשות השוכן במקום שתי עתות, וגבול המנענע שלא ישרת שתי עתות במקום אחד, אלא יעתק למקום אחר. ועת צאת הדק מן האפס והסגל במקום בתחלת חדושו לא יתואר לא שוכן ולא מתנועע, שהשוכן הוא שישרת שתי עתות במקום אחד, ותחלת החדוש אינו שהות שתי עתות, והמתנועע שהמתנועע יתחדש אחר מכחישו, ועת חדושו להקרא מתנועע אינו אחר מכחישו, וקראוהו בשם הויה, למען ההויה ההיא הסגיל בפאה זולת פאה. זאת דעת הרב ר׳ יפת הלוי נ״נ, וכי הדבר אשר יקרא בשם הויה אינו שכינה ולא נענוע. ובנו ר׳ לוי אמר כי ההויות יתכן שיהיה השכנה אם ישאר, ואם ימצא גם בחתיכה שוכנת, יספר כי השכנה בעת חדושה בספורו בעת השארתה, וההשכנה היא היות נשאר או היות מתחדשת, ובזה הסכים החכם ר׳ יוסף נ״נ. ואמנם צריך לעיין בחלוק אלו הדעות, בין לפי דעת הפלוסופים בין לפי דעת חכמי המחקר, בהמשך אלה המקרים אחר הויתם, ודעת הפלסופים, אחרי שיש מקרים נמשכים לצד הגוף ויש מקרים נמשכים לצד הצורה, וכל זה תלוי בהכנת המזג כפי שקדם, כל זמן שתשרת אותה ההכנה בכחות הגלגליות תהיה

שרות הצורה מפעולת השופע. אכן לפי דעת חכמי המחקר אשר לא יודו בסבות הדברים, אשר יאמרו, כי הם הווים מן הפועל הראשון מציאות ראשונית, מסופק הדבר, כי איך ישארו מדת זמן ואחר כך יעדרו, ויהיה המשך קיומם לעצמם בלי צורך הפועל, ואחר כן יעדירם בעת שירצה? לא הודו בזה, והכונה בזה שהפועל לא יעשה העדר, ומכת הנמנע אצלם להעדיר הנמצא אחרי המצאו, ולהמציא מן האפס הודו, אלא להשיבו אל האפס לא הודו, כי ההעדר אינו מחוסר פועל, ולזאת העלה נחלקו אלו המעיינים לסעיפים. כת אשעריה אומרים כי המקרי אחר המצאו כל זמן שיש המשך עמידתו צריך לפועל, וזה ההכרח מביא להאמין כי המקרה לא ישרת שתי עתות, אלא המחדש יחדשהו עת אחר עת, ואם יפסק הפועל מלפעול יפסד הנמצא ההוא. וכת מעתזלה אומרים, אחרי שימציאנו הממציא ישאר המקרה ההוא לעצמו נמצא, בלי צורך הפועל להמציאו, וכן אמרו חכמי׳ ז״ל שהפועל לא יכתים בנשאר, ולזאת הכונה האמינו שהמקרים שני מינים: יש מין מן המקרה שלא ישרת שתי שעות, אלא יפסד בעת השני מן מציאתו, אלו הם הקולות; ויש מין מן המקרים ישארו מדת זמן, כגון השחרות והלובן, בלי צורך הפועל. ואם כן העדר מציאותם איך תהיה, אחר שההעדר אינו מחוסר פועל? ואמרו שלכל דבר יש לו סותר באפס, והשם ית׳ כשירצה להפסיד ענין ימציא אותו הסותר זה הנמצא. דמיון זה העולם שהוא נמצא מכח השם ועומד בעצמו, וסותר מציאות העולם הוא הכליון, וכשרוצה להפסיד העולם, ימציא מקרה הכליון לא בנושא ויפסד העולם, או שיפסיד הלבנות בשחרות שהיא סותרת לו, עד כאן הגיע עיונם. ומפני זה האמינו להעדרי הקנינים שהם קנינים, אכן המקרה אשר לא ישרת שני זמנים, לא הכרחו להאמין העדרם שהוא בכחוש, אלא כחוד הקיום הוא העדר, כאמרם שאין הסכלות כחוש הידיעה, אלא, הסכלות הוא העדר הידיעה, וכן נמי העדרי האשורים אינם קיומים, רק העדרים, אלא הפרוד כחוש החבור, והשכינה כחוש הנענוע, והם מקרים נמצאים. אכן כת אשעריה, אחרי שלא האמינה על מציאות מקרה לא בנושא עד שהיה סותר לדבר הנמצא, מפני שכל מקרה צריך נושא, ועוד שהפועל לא יעשה העדר,

הביאם ההכרח שלא להאמין שהפועל אחר שימציא הפעַל לא יכתים בנותר, אלא אומרים, כל זמן המצא הפעַל הוא מפעולת פועֵל, וכשיעמד מלפעול יעדר הפעַל ההוא, וזה מביא להם להאמין שהמקרה לא יעמד שני זמנים בלתי פעולת פועל. וטוענת הכת הקודמת, שאלו היה דין אחד לכל מקרה שלא ישרת שני זמנים, לא היה ראוי להיות על דרך הכרח שמקרה ישאר ומקרה לא ישאר, אלא אנחנו רואים כי המקרה אשר לא ישאר לדבר ישוב לעצמו בהכרח, לא מפעולת פועל. אמנם לפי דעת שאומרת כי המקרה לא יעמד שני זמנים, אמנם יחדשהו עת אחר עת, לפי זאת הדעת הבגד אשר נִתַּן לצבע האדום לא הצבע צבעו, אלא השם ית' חדש הצבע האדום בבגד, ועם כל זה כך הנהיג המנהג שלא יחדש הצבע בבגד אלא על ידי התחברו בצבע אדום. וכן נמי תנועת הקולמוס על ידי תנועת היד, התנועה לא נתחדשה לקולמוס מתנועת היד, אלא השם ית' חדש התנועה בקולמוס והנהיג המנהג כי לא תתחדש תנועה בקולמוס אלא על ידי תנועת היד. וקיימו הקדמה אחרת כי המקרה לא יעבר נושאו, מפני שזה העתקה, וההעתקה לא תהיה אלא בדַק, ותנועת היד גם היא מתחדשת עת אחר עת, והפועַל המתחדש באמצעות היכולת הוא המתחדש מהשם ית', ואין כתום היכולת על הפועַל, שהיא מתחדשת ואינה נשארת, אלא קיומה בעֲשֶׂה. אך כת מעתזלה מודים שהיכולת נשארת ביסודם, שהפועַל ישאר אחרי התחדשו מהפועֵל, ויש לה פעל. וקצת מכת אשעריה שהשלימו בה ביכולת הנבראת קצת התְּלות בפעל, כאמרם שחנוי המעשה בחנית היכולת עְלה הוא הנקרא ר י ו ח בלשון חכמינו, כאשר נרחיב הבאור בסתירת דעתם בענין ההשגחה. ואולם הכונה בזה המקום היתה לבאר איכות התיחדות חדוש המקרים בגופים זולת גופים, לא המשך קיומם או הפסדם, והעלה העיון לפי דעת אלו המעיינים שהגופים מורכבים מדקים מתדמים במהות, והואיל ומצאנו שמתיחדים מקרים בגופים זולת גופים, הכריחם העיון להאמין שהם על פי כונת מכַון כִּון ויִחד קצת גופים זולת קצתם במקרים מיוחדים, וזה הצד מורה לחדוש העולם כאשר יתבאר. ואִלו הספיק להם זה, היה מופת נאמן, אלא הפלוסוף נתן לכל זה היחוד סבה כמו שידעת, עד שהלך מסבה

קנה

אל סבה לכחות הגלגלים, ואולם קצת מעיינים השלימו לכל זה, אמנם מפני מצאם בעצם הגלגלים וכוכביהם בהתיחד קצתם בצורה זולת קצתם ובמהור קצתם ואחור קצתם בתנועתם ועמדם והנזרם וקרובם ורחוקם ויציאת מרכזם, שמפני זה יתחייב פָנוי בין גלגל לגלגל או המצא חתיכות ממלאות אותו הפנוי שאינם מקיפים את העולם, מה שראוי לבקש לכל זה סבה, והסבה נעדרת, תלה כל זה על פי כונת מכֻון מורה לחדוש העולם; אלא מפני שאפשר לטעון בהעדר נתינת הסבה מפני קצור יד שכלנו, אבל אפשר שיש להם סבה לכל זה היחוד והיא נעלמת ממנו, נשאר הדבר בספק. אחרי כלל זאת ההצעה צריך אני להעיר שורש כל אחת מן הדעות כפי מה שידעתי, שיסוד הגוף כפי דעת הפלוספים הוא הרכבת חמר וצורה במקרים, שהם כמות ותכונה ומצב, אי אפשר פחות מזה; ודעת חכמי המחקר שיסוד הגוף הוא הדקים אשר לא יקבלו החלוקה, אין להם תוספת לעצמם, רק מקרה המצב, וכל אחת משתי הכתות סותרת לחברתה, מפני שלא ישיגו בחוש כי אם הגוף ומקריו, והפלוסופים אומרים שיש סבה פועלת למקרים, היא הצורה, והנה הגוף מורכב מחמר וצורה, כי לא ינצל גוף ממקרה, אשר מצדו יעלה חיוב מציאות הצורה אשר היא מורכבת מצורה נפרדת, כגון שהביאו המופת בחלוק הזמן, והנפשות לצומח, לחי ולמדבר, שהם צורות עצמיות, לקחו דין שוה לכל גוף שהוא מורכב מחמר וצורה, וחכמי המחקר לא הודו בזה שיהיו למקרים הנמצאים לגוף סבות, אלא הם הווים מן הפועל הראשון בלי אמצעות סבה, ולכן כונו להסכים במציאות הדקים אשר לא יחָלקו, שמהם הורכב הגוף. ואולם ר׳ יהודה האבל נ״ב לא הסכים להיות הרכבת הגופים מן הדקים, אלא אמר שהרכבתם מ א ר ב ע ה ט ב ע י ם, והם הנמצאים מן האפס, והקשה בזה למאמינים במציאות הדק ואומרים כי הדק לא יחלק, באמרו כי הדק נגבל, וכל נגבל יחלק. ועוד אמר: כשם שימצא הדק ערום מארבעה טבעים, היה ראוי להמצא הגוף ערום ממקרי ארבעה טבעים, ולא כן הוא. והורה שחכמינו נחלקו, יש מהם מאמינים הרכבת הגוף מארבעה טבעים, ויש מהם מאמינים הרכבתו מן הדקים, והנפשות שיש לצומח, לחי ולמדבר קראום מ ק ר י ם, והנה לפי

קנו

אחת הדעות, בין אמונת חמר וצורה בין אמונת הדקים, אינו מורגש ולא מושכל ראשון, אכן מהכרח דעת לפי בחינת המציאות האמינה כל אחת מן הדעות במה שהאמינה, ונראה לה במה שתאמין שהוא מושכל אמתי, ונראה לפי דעת האחרת שהוא מדומה ואינו מושכל. ואינני רואה לפי אחת מן הדעות כי לפי אמונת החדוש או לפי אמונת הקדמות ציירה כל אחת המציאות כפי שציירה, אכן נראה שכל אחד נמשך כפי שהורה עליו המציאות, ואמונת חדוש העולם בציור המציאות לפי דעת הפלוסופים גם לפי דעת חכמי המחקר, לפי המופת שקיימו חכמי המחקר, באמרם כי כל דבר אשר לא יתערה מדבר חדש יתחייב שיהיה גם הוא חדש כמוהו, מוכרחת; כי לכל אחת מן הדעות, בין לפי דעת הפלוסופים אשר אומרים כי הגוף מורכב מחמר וצורה, ולא ימצא חמר בלי צורה, והצורה מתחדשת בחמר והמקרים מתחדשים בחמר אחר התחדשות הצורה, בין לפי דעת חכמי המחקר אשר אומרים כי הגוף מורכב ממקרים, ולא ימצא גוף בלי מקרה, והמקרים מתחדשים בחמר, כלם ענין אחד יכללם להורות גם כן לחדוש החמר בדרך מדרכי העיון. כמו שנדין על חדוש החמר מפני שאינו נצל מן המקרים המתחדשים עליו, ולא ימצא חמר בלי מקרה, כן נדין בחדוש החמר מפני הצורות המתחדשות, מפני שלא ימצא חמר בלי צורה, כאשר נקיים המופת. ועל זה היתה ההשתדלות בזאת ההצעה להורות כי אין קיום המופת בחדוש העולם מועיל לפי ציור העולם על דעת חכמי המחקר, אלא גם לפי דעת הפלוסופים בציור מציאות העולם המופת ההוא בעצמו מועיל בחדוש העולם, והחלוקה בעצם המופת בין הפלוסופים ובין חכמי המחקר. והנה החכם ר׳ משה אמר שאם יתאמת המופת הזה שקצתם ישתדל לאמתו, ר״ל לבאר המנעו בדרך אבארהו לך בזה המאמר, וקצתם אומרים שזה מושכל בעצמו וידוע בתחלת מחשבה ואין צריך עליו מופת, ואם היה מן השקר המבואר שיהיו דברים אין תכלה להם על צד בוא זה אחר סור זה, ואע״פ שהנמצא מהם בעל תכלה, יהיה שקר קדמות העולם מתחלת המחשבה ולא יצטרך אל הקדמה אחרת כלל. ואין זה מקום החקירה בזה הענין, ודבר זה נמצא אבן אל דאונדי משלימו, ר״ל קדמות

השרשית כיחס המקבל אל המקבל, כמו שתאמר עד"מ שיחס איחור התנועה באיש היגע אל איחור התנועה באיש ההוא בהיותו יותר יגע כיחס היגיעה אל היגיעה, ואם סלקנו היגיעה תשאר התנועה השרשית. והנה ן' רשד חתר להתיר הספק, בשכבר העיר עליו אבובכר במקצת, והרבה דברים מרבים הבל. ומהאחרונים מי שחשב לבאר המנעות הרקות בשאמר שהממוצע תנאי במציאות התנועה, וזה להאותות טבעו למה שאליו, והוא דבר לא התבאר ולא יתבאר, בשכבר אפשר שיאמר שהכובד והקלות למתנועעים בטבע ואין צורך בהם לממוצעים, ואולי שאפשר שיאמר שלכלם כובד מה, אלא שיתחלפו בפחות ויתר, ולפי זה המתנועעים למעלה יהיה מהכרח היותר כבדים, כאלו תאמר שהאויר בהיותו תוך המים יעלה מצד הכרח כובד המים הדורשים המטה להיותם יותר כבדים, וכבר יֵרָאה זה, כי אנחנו אם פנינו מקום הארץ, ואולי עד המרכז, כבר יתמלא מים או אויר, אם זה להכרח המנעות הרקות תוך העולם או לסבת כובד האויר, לא התבאר עדיין ולא יתבאר. ועוד שאם היה שהודינו שהממוצע תנאי במציאות התנועה, הנה לא ימנע משיהי' חוץ לעולם רקות ויתנועע בתוכו גשם כדורי בסבוב, כי המופתים ההם לא ימנעו אלא תנועה ישרה לגשם מונח ברקות, אבל הגשם הכדורי כבר יתנועע בתוכו מבלתי שימיר מקומו, וזה מבואר בנפשו. ואמנם המופת הד' יסודו ההקדמה האומרת שהמנע גשם בגשם הכנסו הוא מצד מרחקיו הג' בלבד, והוא שקר מבואר לאומרים ברקות, שאין ההמנע מפני הרחקים מופשטים, אבל מפני הרחקים במה שהם בעלי חמר. ואם היה שאין ההמנעות מפני החמר לבדו, למה שאם לא היה לו רחקים לא יטריד מקום, הנה גם כן הרחקים אם לא היו בעלי חומר לא יטרידו מקום, ואז לא היו צריכים אל מקומות בב"ת, אלא שאם היה שלא יצדקו נפרדים, רוצה לומר שאין באחד מהם די להמנעות הכנס גשם בגשם, הנה יצדק מורכב, שהרחקים בעלי חמר יטרידו המקום, אשר מזה הצד הוא נמנע הכנס גשם בגשם, ולזה לא יתאמת שהרחקים מופשטים יצטרכו אל מקום, וזה מבואר מאד. ומה שחזק דעתו הוא בשאמר שהרחקים תכליות הגשמים, הנה

האומר ברחק נבדל אינו מודה בו, והוא מערכה על הדרוש. הנה כבר התבאר שאין בכל מה שאמר דבר לשום לב עליו בבטול רחק נבדל, והוא מה שכווננו לביאורו. כבר יראה שמציאותו מחוייב לפי סברת האומרים בהמנעות מציאות גשם בב״ת, וזה הוא שהוא מחוייב שלא יהיה חוץ לעולם גשם, ואם אין שם גשם הנה אין שם מילוי, ואם אין שם מילוי, מי יתן ואדע מה זה אשר ימנעהו לקבל רחקים גשמיים. והנה רחקים נבדלים ענינם המקום הפנוי לקבל רחקי גשם, ואמרנו המקום פנוי, שהמקום האמתי לגשם הוא הפנוי השוה לגשם אשר יטרידנו הגשם כמו שנבאר במקומו בג״ה, ולזה התבאר שגודל נבדל אינו נמנע בעצמו, אבל אולי מחוייב, ואיך לא, והפנאי בעצמו כבר יאמר בו גדול או קטן והוא משוער בחלק ממנו, ואלו תדמה כלי קערורי, הורק מן האויר ולא נתמלא אויר במקומו, הנה הפנאי ההוא יאמר בו גדול או קטן והוא משוער בחלק ממנו, ואחר שיצדק עליו גדר הכמה המתדבק, הנה הוא בהכרח גודל, אחר שאיננו זמן, ואם כן אחר שאין חוץ לעולם גשם לפי סברתם האומרים בהמנעות גשם בב״ת, יש שם בהכרח פנאי, ואחר שהתבאר שהוא גודל, התבאר אם כן מציאות גודל נבדל, ולפי שהוא נמנע מציאות התכלית לו, למה שהוא מחוייב שיכלה אל גשם או אל פנאי, ואי אפשר שיכלה אל גשם א׳, הנה אם כן יכלה אל פנוי וכן לב״ת, והתבאר אם כן לפי סברתם מציאות גודל נבדל בב״ת, ואיך שיהיה התבאר בהכרח מציאות גודל בב״ת, גשם היה או נבדל, וזהו מה שראינו לחתום בו העיון הראשון. ואולם במופת אל תבריזי אשר קראו מופת ההתדבקות, הוא מבואר שלא יתחייב מה שחשב, וזה שהמנעות היות בב״ת גדול מבב״ת הוא מצד השיעור, שכשנניחהו גדול בצירוף הכוונה בו גודל השיעור, שאין תכלית הוא בלתי משוער, ולזה לא היה הקו האחד גדול מהאחר, לפי שכל אחד בלתי מקבל השיעור בכלל ולזה איננו גדול מהאחר, ואם היה נוסף מהא׳ היה מהצד שהוא ב״ת, וזה מבואר בעצמו, וכבר התאמת זה מן החוש למה שהוא מבואר מעניין הזמן לאויר בנצחותו, שזה עניינו שהזמן הוא מתוסף מהצד שהוא בו ב״ת, עם

היותו בב״ת מהצד האחד לאומר בקדמותו. ועוד התבאר במה שיבא בג״ה שאף לאמונתנו האמיתית בחדוש יתחייב זה במה שאין ספק בו.

* * *

(המאמר השני, הכלל הרביעי.)

הפרק ה׳ בתוספת באור הדעת הזה. בהתר הספק העצום הזה אשר לא סרו הקודמים להסתפק עליו, והוא איך יסכים היושר האלהי בגמול ועונש עם החיוב, ואם היה שיסכים, מה ההפרש בין החיוב אשר בבחינת הסבות, בזולת הרגש אונס והכרח, ובין החיוב אשר בהרגש אונס והכרח? וזה שכבר יחשב שאם מעשה המצוות והעברות הם סבות, והגמול והעונש מסובבים להם עם חיוב המעשים, הנה לא היה ראוי שיובדל חיוב בזולת הרגש הכרח מהחיוב בהרגש הכרח, כשיהיו הגמול והעונש מסובבים לאחד ובלתי מסובבים לאחר, אחר שאין המלט לחיוב בשום פנים. ואם היה שנודה בהבדל הזה, שבהרגש האונס וההכרח לא יהיה מקום לגמול והעונש, למה שלא יהיה אז רצוני כלל, וכשלא ירגיש אונס יקרא רצוני, ואם הוא מוכרח, אלא שלא ירגיש בהכרח, הנה בדעות אשר בפנות התוריות איך יהיה בהם גמול ועונש, מי יתן ואדע, כי הוא מבואר לפי הקבלה שהעונש בהם נפלא, כאמרם: אבל המינים והאפיקורסים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחיית המתים, ואמרו במשנה: אלו שאין להם חלק לעולם הבא, וכבר יראה בהם שאין לרצון ולבחירה מבוא בהם כלל, וזה מפנים, ראשונה שאם היה הרצון הכרחי באמונות, הנה אם כן האמונה לא תהיה מדרגתה בחוק האמתי, וזה שהרצון לו שירצה ושלא ירצה, וכבר נוכל להאמין שני הסותרים בבא זה אחר סור זה תמיד, וזה שאם ירצה להאמינם, והוא בתכלית הבטול. שנית שאם היה הרצון הכרחי באמונה, הנה אם כן המניע המחדש האמונה ההיא מסופק האמת בה, וזה שאם המניע בלתי מסופק האמת כלל, הנה אין צורך בו לרצון, ואם המחדש מסופק האמת בו, הנה אם כן האמונה מסופק האמת בה. ג׳ יראה מזה הצד שאין לרצון מבוא על האמונה, וזה שאין האמונה דבר זולת חיוב הדבר חוץ לנפש

כמו שהוא בנפש, ומה שהוא חוץ לנפש אין לו הִתָּלוּת ברצון האמונה שהוא בו כן, הנה אם כן אין לאמונה התלות ברצון, ואחר שהתבאר זה, אומַר שהמאמין אמונה מה, וכל שכן אם היא אמונה מופתית, א"א מבלתי שירגיש חיוב והכרח גמור להאמין האמונה ההיא, וזה שאחר שהמניע ההוא חזק החיוב אין המלט ממנו, והוא החיוב המוחלט אחר שהנחנוה אמונה מופתית, הנה החיוב וההכרח מבואר נגלה ומורגש אצלו שהוא נמנע בחקו להאמין סותר האמונה ההיא. ולזה אם היה המין הזה מהכרח רצון המורגש בו, בלתי ראוי הגמול והעונש עליו כפי מה שהונח, הנה לא אשער איך יתכן הגמול והעונש באמונות. והנה מה שראוי שיאמר בהתר הספקות האלו כפי מה שנאמר: הנה ראשונה למה שהיושר האלהי פונה תמיד אל הטוב והשלמות, והיה הטוב והשלמות הִמָּצֵא סבות מניעות אל פעולות הטוב, מחוייב בחק היושר האלהי להמצאת (המצוות) הגמול והעונש בהם, להיותם המצאת סבות מניעות אל פעולות הטוב. והיו הסבות מניעות למה שהגמול והעונש נמשך מהם כהמשך המסובב מן הסבה, ולזה יניעו הרצון והבחירה אל מה שיניעו להתקרב אליו ולהתרחק ממנו, ולזה יתישב שראוי שיסכים היושר האלהי בגמול והעונש עם החיוב. ואמנם ההבדל אשר בין החיוב בזולת הרגש אונס והכרח, ובין החיוב אשר באונס והכרח, הנה הוא הראוי ממה שאומר, שכבר יתבאר ממה שיבא בגזירת הצור בכלל הו' אם מצד העיון ואם מצד הכתובים, מסכים עם מאמרי רז"ל במקומות מתחלפים, שהתכלית הנכסף בעבודות ובפעולות הטוב הוא החשק והשמחה בהם, שאיננו דבר זולתי ערבות הרצון לפעול הטוב. וזה לפי שהוא יתברך בתכלית האהבה והערבות להשפיע לפעול הטוב, והיה הקשר והדבקות אם כן ללכת בדרכיו כפי מה שאיפשר, ולזה כאשר היה החפץ והערבות הזה בנפש, היה פעל נפשיי אשר באמצעותו יהיה הדבקות והפרוד, ולזה היה ראוי שימשך ממנו הגמול והעונש כהמשך המסובב מן הסבה, וכאשר נעדרה הנפש מן החפץ הזה, כמו שיהיה אדם מרגיש אונס והכרח בפעולותיו, הנה הפעל ההוא לא יפעלהו הנפש, ולא יתחייב ממנו דבקות ופרוד שיהיה, למה שיהיה הפעל מופשט מרצון נפשיי, ולזה לא היה ראוי לגמול ועונש

כלל, ויתישב גם כן ההבדל. אבל כשיתישב ההבדל הזה, איך יתישב הגמול והעונש באמונה? וזה כי ייעודי הגמול והעונש בהם אי איפשר שימשיכו הרצון והבחירה על האמונות ושיהיו סבות מניעות להם, אחר שהונח שהאדם על האמונות בלתי בחיריי ואין לרצון שום מבוא עליהם. וכבר נתפתו קצת חכמינו, כפי מה שיראה בכח דבריהם, שהגמול על האמונות לא יפול בחק היושר והעול, למה שהגמול טבעיי ונמשך בחיוב למושכל, כאלו תאמר שנפש האדם כאשר נתישבה באמתות האמונות והם אצלו מושכלות כאשר הם חוץ לנפש, כבר תתעצם בהם הנפש ותשאר נצחית, והוא הגמול האחרון לאדם. והנה הדעת הזה הוא מבואר שאין לו מבוא בחק התורה, כמו שיתבאר עוד במה שיבא בגזירת הצור. והנה אם היה זה כן, כבר היה די לנו בהישיר אותנו בקצת הדעות שבאו בתורה, ולא היינו צריכין לריבוי מופלג מן המצות וענפיהם וענפי ענפיהם האלהיים, אלא אם כן היה הריבוי תולדות הפלוסופיא. והנה מה שבא מהם בתורה מעט מזער. ואם היתה הנפש מתעצמת מאמתות המושכלות, הנה בספר היסודות ובספר החרוטים אמתות מושכלות הרבה מאד, ותהיה הנפש ההנדסית אם כן כלולה מאמתות הרבה מנפש התוריית, אלא שהוא מבואר שהדעת הזה שהוא נפסד כפי דעת התורה, עם שהוא בעצמו רחוק מאד כמו שמתבאר עוד בג״ה, שיהיה הגמול השארות המושכל לבד. מי יתן ואדע אם הנפש שהשכילה המושכל הזה שהתבאר שם בספר היסודות, שהמשולש זויותיו שוות לשני נצבות, ולא השכילה זולתו, האם המושכל הזה לבד יתעצם וישאר נצחי, ואם היה שישאר, אם יהיה כדמות נפש שהתעצמה מהמושכל שהתבאר שם גם כן, שהמרובע קוטר מרובע שוה לשני מרובעי שני צלעות המרובע, או מושכל אחר, ואם היה שיתחלף, אלא שזה כלו שטות והפסד הדמיון. אבל הפלוסוף למה שלא נפקחו עיניו במאור התורה, ומצד אחר נלחץ מהוראות חזקות יורו השארות נפש האדם, בדא בדיאות וחשב מחשבות לקיים הבדיאות ההם, ואם הם בתכלית המרחק מהשכל, וכל שכן מהתורה. אלא נניח הדרך הזה ונאמר שאחר שהתבאר שאין על האמונות מבוא לרצון, אבל המאמין הוא מרגיש

קסד

בהכרח אשר לו על היותו מאמין, הנה הוא מבואר שאין המלט אלא בשנשים הבחירה והרצון על ענין דבק ומחובר עם האמונות, סמוך מצדן להם, והוא הערבות והשמחה אשר חנן לנו כשחנן אותנו השם אמונתו, והחריצות לעמוד על אמתתה, והוא ענין רצוניי ובחיריי בלי ספק.

* *
*

(המאמר השלישי, הכלל הראשון.)

ואמנם הג׳ המחייב שיהיה הרקות נמצא, הֻתְּרו גם כן ממה שֶיֻּקַל, וזה שיש לאומר שיאמר שקודם העולם לא היו הרקים נמצאים, והשם המציאם כשהמציא הגשם מאין. ועוד כשנודה חיוב הרקות, לא יקרה ממנו מזה בטל, בשכבר התבאר במאמר הא׳ מזה הספר חיוב מציאות הרקות הפך מה שיבינו. ואמנם הד׳ הנה להיות מקומות הפנוי על יחס אחד, לא יחייב מציאות גשם בב״ת, אם מציאותו בעצמו נמנע, אבל היה שהמציא הש״י השיעור המיוחד המוגבל הנאות לשלמות העולם.

ואמנם השאלה למה בראו בזה המקום הפנוי ולא בראו בזה, הנה אחרי שהמקומות כלם על יחס אחד, באי זה מהמקומות שהיה ממציא תשאר השאלה, למה לא המציאו במקום אחר, ובזה הדרך בעצמו השיב ב״ר על השאלה למה בראו בזה העת, אחר שכל העתים אליו ביחס אחד. אלא שהתשובה הזאת מספקת בהתר הספק הזה ואינה מספקת להתר הספק ההוא, וזה שהיות לו כל העתים על יחס אחד יחייב שיהיה הרצון קדום בכל העתים, והיות המקומות על יחס אחד לא יחייב שימלא כל המקומות, אם למניעות גשם בב״ת, ואם לשלמות העולם שהוא ראוי שיהיה לו שיעור מוגבל. ואמנם החמישי הוא הלציי, וזה שבהנחתנו יש מאין, לא היה לו נושא יקבל החלוקה ממחוייב או נמנע אפשר מצד המתפעל, אבל האפשרות היה בבחינת הפועל לבד, וזה מבואר בנפשו. כבר התבאר שאין בהנחתנו זאת, ר״ל החדוש במוחלט אחר העדר, שום מבוכה. אבל התבאר שאף כשנניח חיוב מציאות העולם ממנו יתברך, יתחייב חדוש תמיד לא מדבר להיותו מתמיד בה כשלא ימנע

מצד המקבל. כי הענין בזה במדרגת השכל הפועל אצלם, שהוא הפועל תמיד בכל עת שימצא מקבל מוכן, ולזה כבר יצוייר מציאות התורה והנפלאות שבאו בה, אף אם נאמין חיוב מציאות העולם ממנו יתברך על צד ההטבה, אלא שהאמת הגמור כפי מה שבא בקבלה, והוא שהש״י חדשו והמציאו בעת ידוע, כאמרו בראשית ברא וגו׳ וכל הפרשה כלה. אלא שכבר תשאר השאלה, למה המציאו בעת ידוע, אחר שהיחס בם אם מצד הפועל ואם מצד המתפעל אל כל העתים אחד. והנה הספק הזה, ואם הוא עצום מאד, הנה הֻתַּרו בא׳ מב׳ פנים: אם שנאמר שכבר גזרה חכמתו לסבה ידוע שיהיה לו התחלת הויה מחודש, ולא תשאר בו השאלה למה המציאו בעת הזאת, למה שהחדוש בכלל העתים יחד אחד; ואם שנתיר לעצמנו מה שנמצא בקצת מאמרים לרז״ל הביאם הרב המורה ולא מצאנו חולק עליהם, אמרם מלמד שהיה בונה עולמות ומחריבם, ומהם אמרו: מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן, הכוונה מהם לפי מה שיראה החדוש התמידי, אלא שהיו הווים בעת ידוע אם בתנועה האישית והפסדם, ואם להיות כל אחד מהם הולך מהאחר מדרגת השלמות. ואפשר שזה שאנחנו בו ישאר נצחי, אפשר שיפסד ויבא אחריו עולם אחר הולך מזה מהלך השלמות במדרגת החי מהצומח, כי בזה דלתי החקירה נעולות, והדברים עתיקים למקבלי האמת. ואם היה מהחכמים שהרחיקו מאד הפסד העולם מצד העיון, הנה יתבאר בקלות שאין בכל מה שאמרו ממה שיחייב במה שחייבו, כמו שיבא במאמר הד׳ ב״ה.

ספר העקרים
לר׳ יוסף אלבו
(קטע מהקדמת הספר.)

כי בכל פעל יפול בו הנעימות מב׳ פנים: אם מצד הפעולה בעצמה, היותה שלמה בתכלית השלמות כפי מה שיגזור טבע חמרה, ואם מצד הפועל, רוצה לומר היות בפעולה ההיא נעימות ושלמות מיוחד מצד התיחסה אל הפועל והיות הפעולה ההיא פעולת הפועל ההוא, ובפעולות האלהיות יפול

בהם הנעימות והשלמות משתי אלו הפנים: אם מצד הפעולות בעצמם, רוצה לומר היותם שלמות בתכלית מה שאפשר להם כפי מה שיגזור טבע חמרן להיות, וגם יפול בהם נעימות והדר אחר, שאינו בטבע חמרן, מצד היותן פועל האל יתברך, כאלו תאמר שאף על פי שאין מדרך הדבורה כפי טבע חמרה שימצא בה ההבנה לבנות הבתים ההם מהשעוה שהדבש כנוס בתוכם בתמונת הששיות, להיות הפועל מבחר הפועלים נתן בה הבנה לבנותם בתמונה הזאת, להיותה דומה לעגולה, שהיא התמונה הטבעית, ויש לה יתרון עליה, שבתמונת הששיות יתמלא כל השטח והפנוי אשר במוגשים ממששים סמוכים זה לזה, כדי שלא ישאר מקום פנוי וריקם ביניהם, מה שאין כן בעגולה, שאם יעשו הבתים עגולות כדמות אסטואנה סמוכות זו לזו, ישאר מקום רב ביניהם שלא יקבלו תועלת ממנו, לפיכך בנאום בתמונת הששיות ולא עשאום מעוגלים. גם לא בנאום מרובעים, כי אף על פי שבסמיכת בתים מרובעים זה לזה ימלא כל השטח והפנוי אשר במוגשים, הנה להיות תמונת המרובעת יותר רחוקה מלהדמות אל העגולה, שהיא התמונה הטבעית, מן המשושה, לא בנאוה ממנו. וכל זה נמצא לדבורה מצד היותה פועל האל יתברך, שראוי שימצא בה יתרון מזה הצד על מה שיגזור טבע חמרה, וזהו הנעימות אשר מצד הפועל הנמצא בפעולות האלהיות.

* * *

(מאמר שני, פרק חמישי.)

העקר הזה שהוא מציאות השם יש עליו מופתים אחרים עיוניים, הביאם הרמב״ם ז״ל בתחלת החלק השני מספר המורה, אזכור אותם בקצרה, כדי להעיר המעיין על הצודק מהן מהבלתי צודק. והמופת הראשון מהן שעשה הרב ז״ל הוא בנוי על מציאות תנועה נצחית תדירה כמו שיניח הפלוסוף, וזה ממה שלא יודה אותו כל בעלי הדת האלהית המאמינים בחדוש, ואין החוש יכול להעיד על זה גם כן, ולכן לא התעסקנו בהבאת המופת ההוא.

ואולם המופת השני שהביא הרב ז״ל הוא חלוש מאד, לפי שהוא בנוי על הקדמה הקדים בשם ארסטו, לא נתבאר אמתתה. אמר כי כשימצא דבר

מורכב מב׳ דברים, וימצא אחד מהם בפני עצמו חוץ מן הדבר ההוא המורכב, התחייב מציאות האחר בהכרח חוץ מן הדבר המורכב ההוא גם כן. שאלו היה מציאותם מחייב שלא ימָצאו אלא יחד בחומר ובצורה הטבעית, לא היה אחד מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים. יהיה אם כן מציאות אחד מהם בפני עצמו מורה על העדר החיוב, והנה ימצא האחר בהכרח. והמשל בזה כשימצא הסכנגבין, שהוא מורכב מן החומץ והדבש, וימצא הדבש לבדו, יתחייב בהכרח הִמָצא החומץ לבדו. ואחר ההקדמה הזאת אמר: אנחנו נמצא דברים רבים מורכבים ממניע ומתנועע, רוצה לומר שהם יניעו זולתם ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו. ונמצא מתנועע לא יניע כלל, והוא המתנועע האחרון, יתחייב בהכרח שימצא מניע לא יתנועע כלל, והוא המניע הראשון. וזה המופת הוא בנוי על ההקדמה ההיא שהקדים בשם ארסטו. ואיננה אמתית, כי איננו מחוייב שכשימצא דבר מורכב משתי דברים וימצא האחד לבדו שימצא האחר לבדו, כי כבר ימצא האדם שהוא מורכב מחי וממדבר, וימצא החי לבדו בזולת המדבר, ולא ימצא המדבר בזולת החי, אלא אם נאמר שהמלאך הוא מדבר לבדו, ר״ל משכיל בפעל, מזולת שיהיה גשם נזון מרגיש, שהוא גדר החי. ואף על פי שיש להשיב על זה ולומר כי החי לא ימצא לבדו בזולת התחבר עמו צורה אחרת מינית, כאלו תאמר חי צוהל או חי נוער או חי שואג, אבל החיות המשולח לא ימצא לבדו, ולזה איננו מחוייב שימצא המדבר לבדו בזולת צורה אחרת, מה שאין כן במניע והמתנועע, — בעבור שאפשר לבעל הדין לחלוק על זה בצד מה מהמצא החי או הצמח מורכב מגוף ונפש, וימצא הגוף לבדו, ולא ימצא החיות ולא הצמח לבדו, לא סמך הרב על המופת הזה, והביא מופת אחר שלישי עיוני חזק שאי אפשר לחלוק עליו לפי מה שכתב הוא ז״ל שם.

אמר: הנמצאות לא ימָנע הענין בם משלשה חלקים: אם שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות, או כלן הוות נפסדות, או קצתם הם הווה נפסד וקצתם בלתי הווה ולא נפסד, וזאת החלוקה הכרחית. ושקר שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות, שאנחנו נשיג לחוש נמצאות רבות הוות נפסדות; ושקר שיהיו כלן הוות נפסדות, לפי שאם היה כל הנמצא נופל תחת ההויה וההפסד, היו

כל הנמצאות אפשרי המציאות, והיה אפשר שיפסדו כלם ולא יהיה שם מוציא ומכריח מציאותם על העדרם, ולא ימצא אם כן דבר מן הנמצאות, אחר שאין שם מוציא ולא מקיים יכריח מציאותם על העדרם, ואנחנו נראה אותם נמצאים, יתחייב בהכרח שימצא נמצא בלתי הווה ולא נפסד, שאין אפשרות הפסד בו כלל, הוא המכריח מציאות הדברים ההוים הנפסדים על העדרם. והוא מחוייב המציאות ולא אפשרי המציאות, כי לא ימלט הנמצא הזה מהיותו מחוייב בבחינת עצמו או בבחינת סבתו, ואם הוא בבחינת עצמו היה הוא האלוה, ואם הוא בבחינת סבתו היתה סבתו מחוייבת המציאות בבחינת עצמה, והיא האלוה יתברך, והוא הממציא כל הדברים ההווים הנפסדים, וזולתו לא היה אפשר שימצא דבר, והוא איננו הוה ולא נפסד, וזה המופת חזק מאד בזה הדרוש, כי יתבאר ממנו מציאות השם בחלוקה הכרחית, ולא מצד היות הדברים הנמצאים צריכין אל פועל כמופת הראשון שכתבנו, ועל כן אמר הרב עליו שאין בו דחייה ולא מחלוקת, אלא למי שלא ידע דרכי המופת. ואמר עוד כי מזה יתחייב שלא יהיה גוף, שכבר ביארנו שהאלוה הוא המחוייב המציאות בבחינת עצמו, וכל מה שהוא מחוייב המציאות בבחינת עצמו אינו גוף, לפי שכל גוף מורכב משני עניינים, וכל מורכב הנה ההרכבה היא סבת מציאותו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו, כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם, ולזה הוא מבואר שאינו גוף ולא כח בגוף. ומזה יתבאר בקלות שהוא אחד, כי מן השקר שימצא לשנים חייוב המציאות בשוה מבלי שום הרכבה, כי בהכרח יהיה בכל אחד מהם ענין חייוב המציאות וענין בו יובדל מזולתו, ויהיה אם כן מחוייב המציאות מורכב משני ענינים, וכבר בארנו שהמחוייב המציאות אי אפשר שיהיה בו הרכבה כלל. ויתבאר גם כן שאינו נופל תחת הזמן, להיות כל נופל תחת הזמן משתנה, וכל משתנה יש לו משנה, ומחוייב המציאות בבחינת עצמו אין לו סבה אחרת משנה אותו, ולא יהיה הוא גם כן משנה ומשתנה יחד, שאם כן יהיו בו שני הענינים: ענין בו ישנה וענין בו ישתנה, ויהיה מורכב. ויתבאר גם כן שהוא מסולק מן החסרונות, שאם היה בו חסרון, היה מצטרך אל זולתו שימלא חסרונו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו אלא מזולתו. והמופת הזה, אף אם

הוא אמת וראוי לסמוך עליו כמו שכתבנו, הביא הרב ז"ל מופת רביעי, שהוא המופת הראשון שכתבנו בפרק שלפני זה, לפי שהוא מסכים עם מה שנזכר בתורה בפרשת בראשית, ועל כן כתבנו אותו אנחנו, להיותו תוריי, גם מסכים עם העיון, ומצאנו שסמך עליו אבן רשד בשאלה הרביעית מספר הפלת ההפלה, וכתבנו אחריו המופת השני הזה, לפי שהוא עייוני שסמך עליו הרמב"ם ז"ל ואֹמר עליו שאין בו דחייה ולא מחלוקת, ונתבאר אם כן עקר מציאות השם בשני מופתים אמתיים.

* * *

(מאמר שני, פרק אחד עשר.)

הנמצאים יֵחָלקו חלוקה ראשונה אל שני חלקים: אל נמצאים עומדים בעצמם ואל נמצאים עומדים בזולתם. והעומדים בזולתם הם כמקרים העומדים בגשמים, והצורות שמציאותם בחמרים. והעומדים בעצמם ג' חלקים: החלק הראשון הגשמים, והוא היותר פחות שבהם, והחלק השני השכלים הנבדלים שאין להם התלות בגשמים, והחלק השלישי הנפשות, שהן חלק ממוצע בין שני אלו, כי הן נתלות בגשמים מין מה מן ההִתָּלות, כי הן תקבלנה רושם והִפָּעלות מן השכלים הנבדלים, ותפעלנה ותעשנה רושם בגשמים, וכאלו הן ממוצעות במדרגה בין הגשמים והשכלים הנבדלים. ואחר שהרבוי בנמצאים מושכל ומוחש, ראוי שנבאר, איך אפשר שימצא הרבוי מן הסבה הראשונה עם היותו אחד בתכלית הפשיטות. ואופן המצא הרבוי ממנו הוא על זה הדרך, כי אחר שאנחנו נמצא מיני הגשמים שהם עשרה או תשעה בהכרח, והט' מהם שמימיים והעשירי הוא החומר אשר בתוך מקוער גלגל הירח, והט' השמימיים הם חיים ויש להם גרמים ונפשות שהם פועלים ורושמים במציאות בראייה, שהם בתנועותיהם ונטיותיהם לצפון ולדרום יסדרו עניני הבעל חי ויתקנו חייותם באופן נאות לקיום מינם, ולא יסדר ענייני החי מי שאינו חי, ועל כן נאמר שהם חיים משכילים, משיגים הדברים המסודרים מהם. וזה הרבוי אי אפשר שימצא מן האחד הפשוט, אלא כשנאמר כי ההתחלה הראשונה השפיעה ממציאותה הפשוט בתכלית הפשיטות שֵׂכֶל אחד, הוא העלול

הראשון, שהוא נמצא עומד בעצמו ואיננו גשם ולא מוטבע בגשם, והוא התחלת הרבוי, לפי שהעלול הזה יושכל בו רבוי בצד מה, כי יש בו שני מיני הַשְּׂכֵל, כי ישכיל את עצמו ואת התחלתו, ובמה שישכיל מהתחלתו שהוא פשוט יושפע ממנו שֵׂכֶל אחר, ובמה שישכיל את עצמו, שיש בו ב׳ עניינים בהכרח: האחד היותו משכיל שהוא שכל פשוט, והשני היותו משכיל שהוא אפשר המציאות בעצמותו, אחר שמציאותו נתלה בזולתו, יושפע ממנו נפש הגלגל וגרמו, כי במה שישכיל בעצמו שהוא שכל פשוט, שהוא מושכל חשוב, יושפע ממנו נפש הגלגל, ובמה שישכיל שהוא אפשרי המציאות, יושפע ממנו גרם הגלגל החָלק המניע התנועה היומית, וכן מן השכל השני יושפע ממנו שכל שלישי ונפש גלגל הכוכבים הקיימים וגרם הגלגל על זה הדרך, וכן מן השלישי יושפע שכל רביעי ונפש גלגל שבתאי וגרמו, ומן הרביעי שכל חמשי ונפש גלגל צדק וגרמו, ומן השכל החמשי שכל ששי ונפש גלגל מאדים וגרמו, ומן הששי שכל שביעי ונפש גלגל חמה וגרמו, ומן השביעי שכל שמיני ונפש גלגל נוגה וגרמו, ומן השמיני שכל תשיעי ונפש גלגל כוכב וגרמו, ומן התשיעי שכל עשירי ונפש גלגל התשיעי, שהוא נפש גלגל הירח וגרמו, ומן העשירי יושפע חומר כל מה שתחת גלגל הירח וכל הנפשות אשר שם. והשכל העשירי הזה הוא שיקראוהו שכל הפועל, והוא מבואר שכל אלו הגרמים מתחלפים במין בהכרח, להיות עלותיהם מתחלפות כהתחלף העלול לעלה, וכמו שיתחלף חומר כל מה שתחת גלגל הירח לחומר גלגל הירח, להיות עלותיהם מתחלפות, שהאחד עלה והאחד עלול, כן יתחלפו כל הגלגלים האחד מהם לאחר ולא ישתתפו בדבר, אלא בתמונה הכדורית והתנועה הסבובית, וכאשר מה שהוא למעלה מגלגל הירח קיים באיש ובלתי נפסד, ומה שהוא למטה נפסד ובלתי קיים באיש אלא במין, ולזה היה האור בירח נוסף וחסר, להורות שהוא כאמצעי בין הדברים ההוים והנפסדים ובין הדברים הקיימים באיש הבלתי נפסדים. ולפי שאי אפשר שישתלשל הענין הזה מֵעָלה ועלול אל בלתי תכלית, עמד ההשתלשלות בשכל העשירי, שהוא הפועל בחומר כל מה שתחת גלגל הירח, ולזה נקרא שכל הפועל ונקרא בלשון רז״ל שר העולם. ובעבור שכפי דרך וסדור אלו העלולים שאמרנו

שיושפע מכל אחד מהם עלול אחר, שהוא שכל עומד מעצמו, ונפש גלגל, ומהשכל העשירי שהוא השכל הפועל לא הושפע עלול אחר שיהיה שכל עומד בעצמו, אלא נפש שקיומה בחומר כנפש הגלגל, ונשאר הוא לפי זה כנקבה שהוא מושפע ואינו משפיע, הוא שארז״ל אמרה שבת לפני הקב״ה: רבונו של עולם, לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג, אמר לה: בתי, כנסת ישראל תהא בת זוגך, הנה באומרם אמרה שבת לשון נקבה, יורה שירמוז על מדה שהיא מושפעת ולא משפעת, והוא השכל העשירי, וקראוהו שבת, לפי שחכמי הקבלה ייחסו כל יום מימי בראשית אל עלול אחד מן הז׳ שכלים האחרונים, ויקראו העלולים ספירות, ויאמרו שהג׳ הראשונים הם דבר רוחני, ויקראו אותם אור שאינו נתפס, והז׳ האחרונים ייחסו כל אחד מהם אל יום מז׳ ימי בראשית, ויקראו את העשירי שבת לפי שהוא אחרון העלולים ובו שבת ההשתלשלות, ויאמרו שהשכל האחרון, שהוא השכל העשירי והוא השכל הפועל, והוא הספירה העשירית שיקראוהו שבת, נתרעמה לפני השם, למה שבת בה ההשתלשלות ולא היה לה בן זוג, כלומר נמצא אחר שיהיה שכל עומד בעצמו, וכמו שהוא בשאר השכלים, שיהיה מושפע ממנה, עד שנשארה היא כנקבה ומושפעת ולא משפעת, ואמרו שהשיב השם יתברך: בתי, כנסת ישראל תהא בת זוגך, כלומר שהשכל הנקנה באמצעות התורה יהיה שכל נבדל עומד בעצמו קיים, וימשול על כל הדברים החומרים, כמו שהיו הנביאים וחסידים מחדשים באמצעות השכל הנקנה על צד התורה אותות ומופתים, וכאלו הוא שכל נבדל עלול מן השכל הפועל או מן הספירה הנקראת שבת, ולפי דברי קצת חכמי הקבלה שאמרו שיש ספירה נקראת שבת, לפי שמנו התחלת הימים מן הספירה השלישית שהיא בינה, יהיה התרעומת על שאין כח ביד השכל הפועל שהוא מלכות, שהוא הספירה העשירית והוא עלול מיסוד, לחדש שכל נבדל אחר, כמו שיש ביד כל השכלים הנבדלים המתחדשים מן הספירות, ואם כן הוא כבת זוג לשבת, כלומר מושפעת, ולא בן זוג משפיע דומה לשאר, ולרמוז על הענין הזה שכתבנו אמרו: הכל מודים כי בשבת נתנה תורה לישראל, כלומר כי נתנה בשבת להורות שעל ידה יקנה האדם שכל עלול מן המדה הנקראת שבת, שהוא דבר קיים בעצמו, וזו היא

הנשמה היתירה שארז"ל שהיא נתנת באדם בשבת, ובמוצאי שבת נטלת הימנו, שנאמר שבת וינפש, ווי אבדה נפש, ובעבור זה היתה שבת ברית ואות עולם בין השם ובין ישראל, אמר הכתוב: ושמרו בני ישראל את השבת וגומר, ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם וגו'. ר"ל כי השבת אות על הַשְׁאֵר באומה דבר מה מן הקשר האלהי נקשר בה מה שאי אפשר להכחישו, שעל ידי הקשר ההוא תשיג האומה ההצלחה הנצחית לנפש והדבקות בשם, עד שישנו חסידיה השומרים את השבת את הטבע, וזהו אות ברית. הנה זהו דעתי בהשתלשלות הדברים מן הסבה הראשונה כפי דעת אבן סינא והרמב"ם ז"ל וקצת חכמי הישמעאלים, ואבל יש לאבן רש"ד דעת אחרת בזה והוא דעת קדומי הפילוסופים, אכתוב אותו אחר שאכתוב מציאות המלאכים, כדי לתת ציור אמתי אל המאמין, איך ישתלשלו הדברים ורבוי הנמצאות המתחלפות מהסבה הראשונה, עם היותו אחד פשוט בתכלית הפשיטות.

פירוש על מבוא, מאמרות ומליצה

לר' יהודה בן יחיאל המכונה מסיר ליאון.

(הוצאת יצחק הוזיק, עמוד צ"ח — צ"ט.)

ובזה הטיט נטבע החכם בעיניו עד צואר הגיע, שאמר כי ההקדמה צודקת בגבולים המתהפכים, כמו כל אדם הוא כל מדבר, כל אדם הוא כל שוחק וזולתם, וזה שקר מפורסם למי שהתבונן במלאכת ההגיון התבוננות מה, וזה כי התחייב מזה שכל פרטי יצדק בו שיהיה כל מדבר, לְמה שזה ההתחייבות צודק: כל אדם הוא כל מדבר, ואלה כל בני האדם, א"כ זה הוא כל מדבר וזהו כל מדבר וכן כלם, וזה מבואר הבטול. ואם היה הכוונה בזה המאמר לפי דעתו שהדבר שהוא כל אדם הוא כל מדבר, כאשר יראה שתהיה כוונתו לפי מה שיאמר א"כ, כי אם נניח שימצאו ק' אנשים לבד יצדק זה המאמר עליהם, שאשר הם ק' אנשים הם כל מדבר, לבלתי המצא המדבר בענין אחר זולת האדם, הנה לפי זאת ההקדמה לא היתה כוללת, כי

אם סתמית, ר״ל אלה שהם כל אדם, במדרגת אמרנו כל שבטי ישראל הם שנים עשר... והנה כל הלקוח מצד הנושא אינו סימן כללי מזה הצד... והוא זולת מן הנרצה בזה המקום בתבת כל, אשר הצורך אליו בעד מיני המקבילות, ומזה הצד תקרא חומה, וכן ג״כ נצטרך לקחת תבת כל המחוברת עם הנשוא על בחינה שלא תהיה סימן, שאם הוא סימן לא יצדק שֶאלה שהם כל אדם הם כל מדבר, שיהיה הענין שב אל פרטי המדבר, והיה המובן ממנו שאלה שהם כל אדם, ר״ל אלה הק׳ אנשים, יהיו ראובן ושיהיו שמעון וכן כלם. והנה נתחייב לאמר שהמכוון בזה המאמר שהדבר שהוא כל אדם, כאלו תאמר אלה הק׳ אנשים, הם הענין שהוא כל מדבר, וזה כלו הוא חוץ מכוונת הספר והוא זולת מהנרצה בחומה הֵנה...

* *
*

(עמוד ק״א — ק״ב.)

ואמנם אפשר שימצאו מיני אלו המקבילות בענינים שתארנו אותם מחלוק קצתם האמת והשקר תמיד, ושקצתם אמת יחד וקצתם שקר יחד, כשנשמר בהם שילקח לחיוב האחד מהם שוללות אחד ולשוללות האחד חיוב אחד ג״כ עם שאר התנאים שנאמר, לא כשנלקח לחיוב האחד יותר משוללות אחד, כמו שילקח למחייב הכולל שולל כולל ושולל חלקי, כמו שנלקח המקביל לאמרנו כל אדם לבן, אין אדם אחד לבן, ואין כל אדם לבן, או הפך, שילקח לשולל כולל מחייב חלקי ומחייב כולל, כמו שנקח מקביל לאמרנו אין אדם אחד לבן, אדם מה לבן, כל אדם לבן, או שילקח למְחייב חלקי שולל חלקי ושולל כולל או לשולל חלקי מחייב חלקי ומחייב כולל. ואמנם היה זה כן, כי השוללות האחד אמנם יהיה שוללות לחיוב אחד, וכמו כן החיוב אמנם הוא חיוב לשוללות אחד, והראיה על זה כי השולל אמנם ישלול הענין הנשוא בעצמו אשר חייב אותו המחייב מן הדבר הנושא בעצמו שחייב אותו לו המחייב, בין שהיה זה הנושא מן הענינים האישיים או מן הענינים הכוללים, בין שחוברה בו חומה כוללת או חומה חלקיית, כי אם היה הנשוא בחיוב בלתי הנשוא בשוללות והנושא בו בלתי הנושא בשוללות, היה לזה החיוב שוללות אחר ולזה השוללות חיוב אחר.

נופת צופים

לר׳ יהודה בן יחיאל הנקרא מסיר ליאון.

שער ראשון, פרק עשירי.

פרק הקיום וההתרה.

אחר שבארנו ענין הפתיחה והספור והחלוק, ראוי לנו שנבאר ענין הקיום וההתראה אשר עליהם תשען כל תקות הנצחון והפקת הרצון למה שתכליתה הנצחון, ואם הפתיחה בה הקנאת החבוב וההתלמדות וההקשבה, והרצון בספור להגיד ענינינו בסתם, ובחלוק תתברר הכונה ממנה, אלה שניהם הושמו לתקות השגת הנצחון, כי כאשר נוכיח כונתנו, אשר זה יָעָשה בקיום, ונתיר ראיות המנגדים, אשר זה פעל ההתרה, השגנו פרי ההלצה ותכליתה, אבל זה לא יעשה, אם לא נדע קודם ענין הטענה וחלקיה, ואמר טוליאו בחדשה שכבר חשבו קצת מהקודמים שהיא תחלק אל ד׳ חלקים, אמנם הוא קבל מרבו שאינם כי אם שלשה, לְמה שאחד מאלה החלקים חשבו האנשים ההם שהם שנים, וזה בחלוף מה שהתברר אצלו. אמנם הטענה היא המניעה הראשונה מהמתנצל, מחוברת אל תרעומת בעל התלונות, והמשל: בעל התלונות אומר הרגת את הנפש, והמתנצל אומר: לא הרגתי, זו היא המניעה הראשונה, אבל מה שימשך אחרי כך מהדברים, אם זה עשאו כדין או לא וזולתם מן התרעומת, המניעה בערכם לא תקרא ראשונה. ואמר: מחוברת אל תרעומת בעל התלונות, כי זולת זה לא תקרא טענה, כגון שיאמר המתרעם: הרגת, והוא אינו משיב כלום. והטענה תחלק אל ג׳ חלקים: ר״ל סבריית, ראויה ומשפטית. ויש לדעת שהאנשים שהזכרנו היו מוסיפים אל אלו הג׳ הטענה הגדריית, אמנם היא תחת הראויה על צד האמת. הטענה הסבריית היא כאשר תפול המחלקת על הענין בעצמו, והמשל: נהרג אדם מה, וראינו אחד יוצא עם חרב בידו, מלאה דם,

הסברה נותנת כי הוא הרגו, אחר שהוא לבדו נראה בזה התואר. והנה אם נקבע אותו אל השופט ונאמר שהוא אשר מצאנו החרב בידו הרגו, וישיב: לא הרגתי, זאת היא הטענה הסבריית. והטענה הראויה כאשר יולד המחלקה מחמת המכתבים, ותחלק לו׳ חלקים: ר״ל הטענה מן הנכתב והמשמעות, מן הדתות ההפכיות, מן המסופק, מן הגדר, מן ההעתקה, מהדומה. מהמכתב והמשמעות, כאשר האחד מביא ראיה מאי זה שטר, ושכנגדו אומר שמשמעותו אינו כן. מן הדתות ההפכיות, כגון שנמצאו שתי דתות מדברות בענין ואחת מהם אוסרת, או שאינה לא מתרת ולא אוסרת, אם המתרעם ישען על אחת מהם, ישיבהו המתנצל שהדת האחרת המספרת גם כן מן הענין, אינה מסכמת בזה, ומה ראית לסמוך על האחת יותר מן האחרת. מן המסופק, כגון שמאמר המצוה על דרך משל יובן בשני פנים, עד לא נדע באיזה מהם רצה, ואם לפי משמעות אחד, היה ראוי שיקבל ראובן מזאת הירושה ק׳ דוקא, ולפי המשמעות השני אינו ראוי שיקבל דבר, אם יטעון ראובן על אלה הק׳ דוקא מכח אחד מאלה המשמעיות, ושכנגדו מתנצל מכח המשמעות האחרת, היתה זאת הטענה טענה ראויה מן המסופק. מן הגדר, כגון שהיה שם מה בדתות או במכתבים שיסבול שני פרושים, אם המתרעם יקבוע לשכנגדו אל השופט להענש כפי מה שיורה אחד מן הפרושים, והמתנצל פוטר עצמו מן העונש לפי הפירוש האחר שאפשר שיעשו בו, היתה זאת הטענה טענה ראויה מן הגדר, ר״ל שתולד מכח פרושים מתחלפים שתסבול התבה ההיא. מן ההעתקה, כגון שההתנצלות הוא מכח ההעתקה מענין לענין, כגון שיאמר שאלה הדיינים אין בידם לשפוט זה הדין, וראוי שיעתק הענין אל דיינים אחרים, או שיאמר שאין זה אשר התלונה עליו ראוי להענש, והנה ראוי שיעתק העונש מאיש לאיש, או שיאמר שזה אינו זמן ראוי לזאת הטענה, והנה תעתק מזמן לזמן. מן הדומה, כגון שלא ימצא לענין אשר אנחנו בו מאמר מיוחד בדתות או בנימוסים או בדברים אחרים, וירצה המתרעם לדמותו אל אי זה מאמר אחר, אשר מכחו היה ראוי המתנצל להענש, והמתנצל אומר שאינו דומה, זו טענה ראויה מכח הדומה. הנה נשלמו חלקי הטענה

הראויה. אמנם הטענה המשפטית היא כאשר יודה המתנצל על עשית הדבר, אבל אם נעשה בדין או לא, זה ישאר במחלקת, ותחָלק אל שלמה וגרועה. הטענה המשפטית השלמה היא כאשר המתנצל מודה, ואומר שעשה כראוי, ונקראת זאת הטענה טענה שלמה לְמה שלא תצטרך לדבר מחוץ יקוה בו המתנצל ההלצה. הטענה המשפטית הגרועה היא כאשר הטענה מצד עצמה חלושה אם לא תשען על דבר מבחוץ, וזאת תחלק אל ד' חלקים, ר"ל הודאה, הרחקת העון, העברת העון, ההערכה. וההודאה היא כשהוא מודה על החטא ומבקש מחילה עליו, ותחלק אל הוכחה ותחנה. וההוכחה כאשר יתנצל שלא עשה זה בכונה, ותחלק אל סכלות, מקרה והכרח. סכלות, כגון שהוא מתנצל מצד שלא היה יודע שזה חטא, שאם היה יודע לא היה עושה. מקרה, כגון שמתנצל על שלא עשה הדבר שהיה מחויב לעשותו מצד מקרה שקרה, כגון שהגשמים מנעוהו או כל הדומה לה. הכרח, כגון שמתנצל שהוא הוכרח לעשות הדבר או לבלתי עשותו. והתחנה היא שהוא מודה שחטא ושעשה זה בכונה, אבל הוא מבקש מחילה עליו, וזה בלתי אפשר שיעשוהו הדיינים, כי הם אינם רשאים לעבור על מה שיגזרהו הדת או הנימוס מן העונשים, אמנם זה ראוי אל המלכים ואל הראשים אשר אין למעלה מהם. הרחקת העון כשיודה שחטא ושעשה בכונה, אלא שחטא אחרים הביאתהו לזה. והמשל מאחד שהרג אמו והתנצל שאמו גרמה זה מפני שהרגה אביו, ובזה האופן העתיק החטא ממנו ושָׂמו על אמו. העברת העון הוא על שני פנים: אם שיעבירהו על אדם אחר, או על ענין מן הענינים. משל הראשון, אם הדיינים לא יוכלו להמית בדין אדם מה מצד גדלו ורוממותו, וצוו לאחד מן הפריצים שיהרגהו כי לא יבואהו עונש מזה, והלך הפריץ והרגו, אחר כך נקבע הפריץ ההוא אל המשפט והתנצל שעשה זה במצות הדיינים, והנה בטל ממנו העונש לְמה שהעביר העון אל הדיינים. משל השני, שאחד צוה לבניו בשעת מותו שיעשו באר למקום מן המקומות אשר נימוס העיר יזהיר מזה, כאשר נעשתה התלונה על הבנים שלא עשו מה שצוה אביהם, התנצלו מצד הנימוס, רוצה לומר שהנימוס יזהיר שלא יעשה, והנה העבירו החטאת

מעליהם ושמוה על הנימוס. אמנם ההערכה היא כשימנע מבלתי עשות אחת משתים, ראוי שהאדם יעשה היותר בטוח מן המכשולים כאשר נעריך אחד אל חברו, ואם קרה זה הדבר אל שר הצבא על דרך משל, שהיה באופן שלא היה יכול להנצל מן האויבים כי אם באחד מב׳ פנים, ועשה אחד מהם שהיה נראה לו יותר מעט הנזק, הנה אם נקבע אל המלך או אל מנהיגי המדינה, יתנצל שאחר שההצלה היתה נמנעת בזולת נזק, ברר מה שהיה בו פחות מן הנזקים. והנה בארנו הטענה ומיניה, והנה ראוי שנספר היאך תושם בהרגל, אחר שנבאר מה שצריך לעשות למתרעם ולמתנצל בסבה העצומיית. וזה כי בהמצא הטענה תכף ישאל ההתנצלות מן המתנצל אשר היא סבת המחלקה, לְמה שאם לא יהיה כאן התנצלות, יעדר המחלקת, כי הדיין יתן הפסק דין לפי התרעומת, וזה כי אדם יודה שהרג את הנפש, אם לא יתנצל ויתן סבה למה עשה זה, יענש מיד. אחר כן צריך שיביא הסבה, כי בזולת זה אין מקום למחלקת, ואחר התבאר זה מן המתנצל, צריך שהמתרעם יקיים התלונה ויחזקה, שהוא כנגד מה שהביא המתנצל, שאם אמר המתנצל שהרג את הנפש מפני שהרג בנו, אז המתרעם יקיים את התרעומת כשיאמר: היה לך להביאו בדין, לא להרגו אתה, עם שאפילו הדיין לא היה יכול להענישו טרם שיודה החוטא. והנה יולד מזה ההתעצמות, ר״ל ממה שהתנצל בו המתנצל, ומאחר שקיים התרעומת המתרעם, המשפט מהדיין, אם היה מן הראוי שיהרוג את הנפש מפני שהרג את בנו, או לא. והנה בזה האופן יצמח המשפט. וכאשר שפט הדיין מה תֵּרָאה לו, צריך לקבץ כל מה שהביא המתרעם וכל מה שהתנצל בו המתנצל ולהביאם אל מקום המשפט. בכל הטענות וחלקי הטענות ראוי לדרוך זה הדרך, זולת בטענה הסבריית, כי אין צריך לשאול בה למה עשה, כי הוא (מבקש) [מכחיש] זה ואומר שלא חטא, אלא אחר שהמתרעם נתן התרעומת מכח הסברה, כמו שאמרנו למעלה, מפני שיצא מן המקום עם חרב מלאה דם, והמתנצל אמר שלא הרג, נשאר זה בדעת הדיין להתבונן מה ראוי לדון, אם שהרג אם שלא הרג, ואם הסברה דבר ראוי להשען בה או לא. ואם היו טענות רבות במחלקה אחת, והיו המשפטים גם כן רבים, וזה

היה מנהג הרומיים במשפטים בימים ההם. והנה באלה המאמרים באו קיומים והתרות והתבארו מיני ההמצאה, אלא שלא התחייב אצלנו לאמר בחתימה יותר ממה שנאמר בתחלה, לקַלות העמידה על עניניה.

שער רביעי, פרק שנים עשר

פרק המדובק.

המדובק הוא מאמר כולל חלקים קצרים ומדובקים זה בזה, שבים אל ענין אחד קודם השלמת המאמר, והמשל: שריך סוררים וחברי גנבים כלו אוהב שוחד ורודף שלמונים (ישעי׳ א׳ כ״ג), וכן שבעתי עולות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי (שם שם י״א), וכן: ותשורי למלך בשמן ותרבי רקוחיך ותשלחי ציריך עד מרחוק ותשפילי עד שאול (שם נ״ז ט׳), וכן: ותבטחי ביפיך ותזני על שמך ותשפכי את תזנותיך (יחזקאל י״ו ט״ו), וכן ואלבישך רקמה ואנעלך תחש ואחבשך בשש ואכסך משי (שם שם י׳), וזה היפוי, אם נעשה כהוגן, הוא בתכלית מה שאפשר לעורר החמה והכעס לרעים והרצון וטוב הלבב לטובים, ואפשר הֱעשותו בכל סוגי הדבורים, ויבוקש ענינו על הרוב בדבור הבינוני.

פרק שלשה עשר

פרק המחולק.

המחולק הוא מאמר נופלות בו תיבות רבות מבלי אות קושר, והמשל: אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל (שמות ט״ו ט׳), בין רגליה כרע נפל שכב (שופטים ה׳ כ״ז), וביחזקאל: התאחדי הימיני השימי השמילי אנה פניך מועדות (יחז׳ כ״א), וזה היפוי ואשר למעלה ממנו כמעט הם מכֻוָּנָיו תכלית אחת, אלא שיתחלפו בהמתנה ומהירות, שהקודם הוא יותר מתון וזהו יותר מהיר, ודמיון הקודם במי שמרים זרועו להכות חברו הכאות רבות, ודמיון זה היפוי במדרגת מי שתוקע חרבו במהרה בבטן אויבו הלוך ותקוע, לא יחדל עד ידקרהו ויעברהו, ממותי חללים ימות. ואלה שניהם מפלגים בהערת הלבבות לטובה או לרעה וטובים בערך אל כל סוגי הדבור, ויבוקש ענינם על הרוב בדבור הנִשָּׂא והבינוני.

פרק ארבעה עשר

פרק המשלש.

המשלש הוא מאמר כולל ג׳ יפויים יחדו מבלי אמצעי, עם התמדת התבות והוכחת הדרוש, ואלה הג׳ יפויים המשל והחלוף וההמשכות. והמשל מספר קוהלת, כאשר שלמה המלך רצה להוכיח שהוא טוב לשמוע גערת חכם משמוע שיר כסילים, ואמר להוכיח זה בתחלה שטוב כעס משחוק (קהלת ז׳ ג׳), ואין המכוון בכעס הֵנָּה תכונת הכעס ומדתו, אבל לקח הֵנָּה כעס במקום סותר ההתול והצחוק, רצוני לומר שראוי לאדם לעמוד בדמות כועס טרם שימשך אל ההתול והשחוק, ונתן הסבה בזה, אמר: ברע פנים ייטב לב, רצה לומר כי מדרגת השגת החכמות והידיעות אשר רמז הֵנה בייטב לב, כי הרצון בלב הֵנה החלק השכלי, כמו צור לבבי וחלקי אלקים לעולם (תהלים ע״ג כ״ו), הוא כפי מדרגת רוע הפנים, שהרצון בו התפשט מן התאוות החומריות, והנה זה המאמר הוא משל פשוט עם נתינת הסבה, ויתמיד לזה המשל החלוף תכף ואמר: לב חכמים בבית אבל ולב כסילים בבית שמחה (קהלת ז׳ ד׳), כלומר אחר שלב האדם, שהוא הכח השכלי, ייטב עם רוע הפנים, ר״ל ששלמותו הוא נתלה בהפשטה מן החמריות, אין ספק שהחכמים המבקשים השלמות האחרון ושהרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה, יכוננו לבם בבית אבל, אשר שם מן ההערה אשר בתכלית אל עזיבת התענוגים ועניני העולם; אמנם הכסילים אשר כָּספם ותאותם ישימו לרומם הגוף ותענוגיו ולשומו לראש פנה, ויבזו הידיעות והשגות השכל, יכוונו אל הֵפך מה שכוונו אליו החכמים, רצה לומר שלבם בבית שמחה, והנה מן המשל הנזכר והחלוף התחייבה התולדה שטוב לשמוע גערת חכם שהוא מעיר אל הטוב שבמדות ובדעות, שהם תכלית מה שכוון מן יצירת האדם, משמוע אל שיר כסילים אשר יעירו אל התאוות המדומות, לא יועילו ולא יצילו כי תהו המה, והאריך אחר כן בהפסד ענינם על צד ההמשל, ואמר: כי כקול הסירים תחת הסיר כו׳, וההכרחי בזה היפוי הַקָּשֶׁר המאמרים הנזכרים וחבורם מבלי אמצעי, לא מצד הזמן ולא מצד המאמרים, וזה היפוי מועיל מאד בקיום ובהתרה ובכל סוגי הדבורים, ויבוקש ענינו בבינוני ובשפל יותר.

פרק חמשה עשר

פרק השוה.

השוה הוא מאמר כולל חלקים מה שוי־התנועות במספר, או נראים שוי־התנועות, והמשל: אז תבין צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב (משלי ב׳ ט׳). משיב רעה תחת טובה לא תמיש רעה מביתו (שם י״ז י״ג) טוב פריי מחרוץ ומפז ותבואתי מכסף נבחר (שם ח׳ י״ט) אוגר בקיץ בן משכיל נרדם בקציר בן מביש (שם י׳ ה׳). כל מאמר מהנזכרים כולל שני מאמרים שוי־התנועות במספר, וכאלה רבים במשלי, וזה הענין יעשהו ההרגל המתדמה כמעט בלי כונה, ואפשר העשותו בכל סוגי הדבורים, ויבוקש ענינו בבינוני ובשפל יותר.

פרק ששה עשר

פרק המתדמה.

המתדמה הוא יפוי כולל חלקים מה אשר בכל אחד מהם תפול תבה באופן מתדמה לאשר היא בחלק האחר, והמשל: תמת ישרים תנחם וסלף בוגדים ישדם (משלי י״א ג׳) תיבת תמת נופלת באופן מתדמה לסלף שהוא במאמר האחר, וכן מלת ישרים למלת בוגדים, וכן: ושמתי כדכוד שמשותיך ושעריך לאבני אקדח (ישעי׳ נ״ד י״ב), וכן: תאות צדיקים אך טוב תקות רשעים עברה (משלי י״א כ״ג), תאוה ותקוה נופלות באופן מתדמה, וכן צדיקים ורשעים, וכן: מחשבות צדיקים משפט תחבולות רשעים מרמה (שם י״ב ה׳), וזה הרבה, וראוי שתדע שלא ימנע במאמר אחד היות יפויים רבים בבחינות מתחלפות, כמו במשל שהבאנו באחרונה, ר״ל מחשבות צדיקים כו׳, אשר ימצא בו יפוי החלוף גם כן, כמו שהתבאר למעלה, אלא שזה יביט אל נפילת התבות באופן מתדמה, והחלוף אל הרכבת המאמר מההפכים ושהאחד יתחייב אל חברו. וזה היפוי נלקח בערך אל השמות, ויבוקש ענינו יותר בבינוני, ואפשר העשותו בכל סוגי הספורים.

ס׳ וכוח על האהבה
לדון יהודה בן יצחק אברבנאל.

הוצאת חברת מקיצי נרדמים.

(דף פ״ב — פ״ג:)

חובב: יצטרך דרוש גדול להודיע לך המחלוקת שבין ארסטו ואפלטון רבו על דבר הדוגמות, במה הוא תלוי, והטענות של כל אחד מהם והיותר מוכרחות, ועתה לא אומר אותם לך, כי הייתי יוצא הרבה מעניני ומאריך את ספורנו הלז, והריני אומר לך בלבד כדי להפיס דעתך, כי מה שאמרתי לך מהדוגמות לא הכחישו ארסטו ואינו יכול להכחישו, אעפ״י שהוא איננו קורא אותן דוגמות. וזה כי הוא מניח שנמצא בשכל האלקי הנימוס מהמציאות, ר״ל הסדר המושכל שלו, שמן הסדר ההוא מגיע שלמות וסידור העולם וכל חלקיו, כמו שנמצא בשכל הדוכוס ושר הצבא סדר כל החיל, ומן הסידור ההוא נמשך הסידור והמעשים של כל חילו ושל כל אחד מחלקיו, באופן כי באמת בשמות נבדלים ובמשלים מתחלפים ארסטו מסכים אל הדוגמות האפלטוניות בשכל האלקי.

נעמה: הבנתי ההסכמה, אמנם הגידה לי, איזה דבר מההפרש שביניהם במציאות הדוגמות, כי ארסטו וסיעתו כ״כ נשתדלו להכחישן.

חובב: אגידנו לך. דעי כי אפלטון הניח בדוגמות כל מהות ועצמות הדברים, באופן כי כל מה שנברא ונאצל מהם בעולם הגשמי חשוב (שראוי לומר) שהוא צל של עצמות ומהות יותר משיאמר מהות ועצם באמת, ולכן הוא מגנה ומבזה את מיני היופי הגשמי בעצמם, באומרו כי כיון שאינם אלא להראות ולהביא להכרת היופי האמיתי הרוחני של הדוגמות, הרי הם בעצמם כמעט כאין ואפס. וארסטו רצה להיות בזה יותר ממוזג, וזה כי נראה לו שהשלמות העליון של האומן ראוי שימציא פעולות שלמים בעצמם, ולז״א כי יש בעולם הגשמי ובחלקיו המהות והעצם האמיתי של

כל אחד מהם, ושהידיעות והדוגמות אינן המהות והעצמות של הדברים, אלא סיבות ממציאות ומסדרות אותם, ולכן הוא חושב שהעצמים הראשונים הם האישים הפרטים ושמהות המינים הוא מתקיים בכל אחד מהם, והכוללים של המינים לפי דעתו אינם הדוגמות, שהן סיבות אל האישים האמיתיים, אלא הם בלבד עניינים שכליים של נפשנו המשכלת, לקוחים מן העצם והמהות הנמצא בכל אחד מהאישים האמיתיים, ולזה הוא קורא אותם העניינים הכוללים עצמים שניים, מפני שהשכל האנושי מקבל ומפריד אותן מן העצמים הראשונים האישיים. והוא אינו רוצה שתהיינה הדוגמות עצמים ראשונים כדברי אפלטון, וגם לא השניים, אלא הם סבות ראשונות אל כל העצמים הגשמיים ולכל המהות שלהם המורכב מחומר וצורה, וזה כי דעתו הוא שהחומר והצורה נכנסים שניהם במהות ובעצמות של הדברים הגשמיים, ושבגדר של כל איזה מהות הנעשה מסוג והבדל יכנס בו תחלה החומר או הגשמות או הצורה החמרית המשותפת לסוג, והצורה המינית להבדל, אחרי כי העצם והמהות הוא מחובר משניהם, מחומר וצורה, וכיון שאין בדוגמות חומר וגוף, לכן לפי דעתו לא יפול בהם מהות ועצמות, אלא הם ההתחלה האלקית שכל עצם ומהות נמשכים ממנה, ר״ל הראשונים הם עלולים ראשונים גשמיים, והשניים כמו דמות רוחני שלהם, א״כ מיני היופי של העולם הגשמי לפי דעתו הם יופי אמיתי, אבל הם מסובבים ונמשכים ממיני היופי הראשונים, שהם הדוגמות של השכל הראשון האלקי, וכל שאר החילופים או ההפרשות שיש בין שני הפלוסופים הללו בענין הדוגמות, וגם רוב החילופים שיש ביניהם באלקיות ובטבעיות, נולדו ונמשכו מן חחילוף או ההבדל הזה שזכרנו.

נ ע מ ה: חביבה היא אצלי ידיעת ההפרש שביניהם וגם תאותי לדעת את דעתך, לאיזה משני אלו הפלוסופים היא נוטה.

ח ו ב ב: גם החילוף הזה שביניהם, כשתתבוננני בו היטב, תמצא שהוא כמעט תלוי ברמז וכוונת השמות, ובאיזה אופן ראוי להשתמש מהם, ר״ל מהו פתרון מהות ועצם ואחדות, אמת וטוב ויופי, וכיוצא משאר השמות הנהוגים באמתת הדברים, באופן כי במשפט הדבר אנכי מסכים עם שניהם,

כיון שכוונתם אחת, ובהשתמש מן השמות אולי שהוא ראוי יותר לנהוג כארסטו, לפי שהאחדות בזמן הוא מתקן יותר את הלשון ומיחד השמות אל הדברים יותר בדקדוק ופרטות. אמנם אומר לך, כי להיות שאפלטון מצא הפלוסופים הראשונים היוונים שלא היו חושבים (שימצאו) לא מהות ולא עצם ולא יופי אחר אלא הגשמיים, והיו חושבים הכל אין ואפס זולת הגופים, הוצרך לרפאת אותם בהפך, כמנהג הרופא האמיתי, בהראותו להם שהגופים מעצמם אין להם שום מהות ושום עצמות ושום יופי, כמו שהוא האמת, ואין להם אלא צל מהמהות והיופי הבלתי גשמי, מהדוגמות של שֵׂכל האומן העליון הבורא. וארסטו שמצא שע״י למוד אפלטון הפלוסופים כבר היו רחוקים מכל וכל מן הגופים, בחשבם שכל יופי ומהות ועצמות יהיה בדוגמות, ושהעולם הגשמי הוא אפס, בראותו שבשביל זה היו מתעצלים בידיעת הדברים הגשמיים ובפעולות שלהם ובתנודות והשתנות הטבעי ובסבות ההוייה וההפסד שלהם, ומן העצלות הזה היה נמשך פגם וחסרון בידיעה הנבדלת מההתחלות הרוחניות שלהם, וגם כי גודל הידיעה במסובבים לבסוף היא מביאה ידיעה שלמה בסבותיהם, לכן ראה שהיה עת למזוג את הלימוד שהיה בקצה האחרון, כי אולי בהמשך הזמן יהיו יוצאים חוץ מכוונת אפלטון, והוכיח כמ״ש לך כי יש באמת בעולם הגשמי עצם ומהות נמשך ומסובב מהדוגמות, ושיש בו ג״כ יופי אמיתי, עם שהוא נמשך מן הפשוט והשלם של הדוגמות, באופן כי אפלטון היה רופא שריפא את החולי עם הקצה האחרון, וארסטו היה רופא מעמיד את הבריאות שהגיע כבר ממעשה אפלטון עם הדרך הממוזג האמצעי.

נעמה: שַׂשְׂתִּי מאד לדעת מה הן הדוגמות ואיך מציאותן מחוייב, ושגם ארסטו אינו מכחישן בהחלט, וההפרש שבינו ובין אפלטון בדברם בהם, ולא אשאל עוד לך מזה, כדי שלא להוציאך מענינינו על היופי. ובשובנו אליו אומַר כי אתה אמרת לי שמיני היופי האמיתיים הם הדוגמות השכליות או הידִיעות, שהן ציור וסדר המציאות וחלקיו, העומדות בשכל העליון, ר״ל בשכל הראשון האלקי, ובזה אעפ״י שנראה לי להודות שיש בהן יופי יותר גדול וקודם אל הגשמי, בהיותן סבה אליו, הנה לא נראה לי להסכים

על שתהיינה הדוגמות היופי האמיתי והראשון בהחלט, שבשבילו יהיה יפה או יופי כל דבר אחר, וזה כי הדוגמות הן רבות, כמו שצריך לומר שהן הידיעות הצוריות של המציאות ושל כל חלקיו, שהם כ"כ שכמעט הם בלא מספר, ואם כל אחת מהדוגמות היה יפה או יופי, צריך שהיופי הראשון האמיתי יהיה דבר יותר עליון מהדוגמות, שמצד השפעתו תהיה כל דוגמא יפה או יופי, לפי שאם היופי האמיתי יהיה מיוחד לאחת מאותן הדוגמות, הנה שום אחת מהאחרות לא תהיה יופי אמיתי וראשון, אלא במדרגה שנייה מושפעת מהיופי הראשון. אם כן צריך שתבאר לי, איזהו היופי הראשון האמיתי שהדוגמות כלן מקבלות ממנו, כיון שיופי הדוגמות לא יתכן שיהיה זה בשביל ריבויו.

חובב: טוב בעיני שהערת הספק הזה, כי התרתו יגמור להשביע ולרוות תשוקתך בידיעת היופי הראשון האמיתי. ותחלה אומר לך שלא תַטעי את עצמך להאמין שימָצא בדוגמות חלוף ורבוי נפרד כמו בחלקי העולם הנמשכים מהם, מפני שהחסרונות או הפגם שבמסובבים אינם נמצאים ואינם באים מסבותיהם השלימות, אלא הם במסובבים מצד עצמם בעבור שהם מסובבים, ולזה הם רחוקים מאד משלימות הסיבה, ונופל בהם פגם וחסרונות שאינם נמצאים ואינם נמשכים מסבותיהם.

נעמה: והלא נראה כי מן הסיבות הטובות באים המסובבים הטובים, והמסובבים ראוי שיהיו כל כך דומים לסבות, עד שבאמצעותם תהיינה הסבות ניכרות.

חובב: אעפ"י שמֵעילה וסיבה טובה מגיע עלול טוב, לא מפני זה ישוה טוביות ושלמות העלול לאותו של העילה, וגם שהעלול דומה לעלתו, לא מפני זה הוא שוה לה בשלמות. האמת הוא כי שלמות העילה מביאה שלמות בעלול, נערך ומתיחס אליו, אבל לא שוה לשלמות העילה, מפני שא"כ העלול יהיה עילה ולא עלול, או העילה תהיה עלול ולא עילה, האמנם כי כך הוא טוב ושלם העלול בבחינת היותו עלול כמו העילה בבחינת שהיא עילה, אבל אינם שוים בשלמות, כי העלול חסר הרבה משלמות עילתו ולכך נמצאים בו פגם וחסרונות שאינם נמצאים בעילה.

נ ע מ ה : הבנתי הטעם, אבל רצוני לשמוע בזה איזה משל.

ח ו ב ב : הנך יודעת כי העולם הגשמי נמשך מהבלתי גשמי כעלול האמתי מעילתו ופועלו, ומ"מ אין הגשמי כולל השלמות של הבלתי גשמי, ואת רואה כמה הגוף חסר וגרוע מן השכל. ואם תמצאי כמה חסרונות בגשם, כמו שמקבל ההמרה והחלוק, וקצתם ההשתנות וההפסד, לא מפני זה תשפוט שימצאו בסבותיהם השכליות בדרך חסרון, אלא תחשוב שיהיה זה בעלול בלבד בשביל גריעותו מן העילה, כך הריבוי והפירוד והחילוף הנמצאים בדברים שבעולם, אל תאמיני שימצאו בידיעות ובדוגמות שלהן, אלא מה שהוא אחד בלתי מתחלק בשכל האלקי, הוא מתרבה אצל חלקי העולם העלולים, ובערך אליהן הדוגמות הן רבות, אבל בשכל האלקי היא אחת בלתי מתחלקת.

נ ע מ ה : איך תרצה שהידיעות של דברים רבים ומתחלפים תהיה אחת בעצמה ?

ח ו ב ב : אלו הדברים הרבים אינם חלקי המציאות ?

נ ע מ ה : הם חלקיו.

ח ו ב ב : וכל המציאות עם כל חלקיו אינו אחד בעצמו?

נ ע מ ה : הוא אחד באמת.

ח ו ב ב : אם כן ידיעת המציאות והדוגמא שלו היא אחת בעצמה ולא רבות.

נ ע מ ה : כן. אבל כמו שהמציאות, עם היותו אחד, יש לו חלקים רבים מתחלפי המהות, כך אותה הידיעה והדוגמא של המציאות יהיו בעצמה הרבה דוגמות מתחלפות.

ח ו ב ב : גם אם הייתי מסכים לך שהדוגמא מהמציאות תכלול בעצמה הרבה דוגמות מתחלפות של חלקי המציאות, אין ספק כי כמו שיופי המציאות קודם ליופי של חלקיו, אחרי כי היופי של כל אחד מהם הוא מושפע מהיופי של הכל, כך יופי הדוגמי של כל המציאות יקדם ליופי הדוגמות החלקיות, והוא יהיה היופי האמיתי הראשון, שבהיותו מושפע לשאר הדוגמות הוא מיפה אותן, וכ"ש כי אין להסכים על ריבוי הדוגמות בפירוד.

וזה כי גם שהדוגמא הראשונה מהמציאות שהיא בשכל האומן היא על כמה פנים מתחלפים מסודרים, עכ"ז אין ההתחלפות ההוא מביא בה חלוף ופרוד עצמי ולא חלוק של שיעור ומספר נפרד, כמו שהוא מביא בחלקי המציאות, אלא ההתחלפות שלה היא באופן שהיא נשארת בלתי מתחלקת בעצמה ופשוטה מאד ובאחדות שלם, כולל הריבוי של כל המציאות הנברא יחד עם כל סדר מדרגותיו, באופן כי הדוגמות הן כולן במקום אחד וכולן אינן מסלקות אחדות האחת; ושָם ההפך האחד איננו נבדל מהאחר במקום ולא מתחלף במהות מתנגד, אלא הדוגמא של המציאות כולו היא יחד באותה של האש ובאותה של המים, ובאותה של הפשוט, ובאותה של המורכב, ובאותה של כל אחד מהחלקים, ואותה של כל אחד מהחלקים היא באותה של הכל, באופן כי הריבוי בשכל האומן הראשון הוא האחדות הפשוט, וההתחלפות הוא הדמות האמיתי, באופן כי הדבר הזה יותר יכול האדם להשיגו עם השכל הנפרד ממה שיכול לאומרו עם הלשון הגשמי, וזה כי חמריות המלות מעכבת הביאור האמיתי של הפשיטות הגמורה הזו הרחוקה מאד מהציור הגשמי.

נ ע מ ה: קשה לי להבין המושכל העליון הזה, איך ריבוי התחלפות הסבות הוא תלוי באחדות, ואיך נמשכים מהאחד הפשוט כמה דברים נבדלים ונפרדים, אבל אם תתן לי איזה משל מוחש, ייטב מאד בעיני.

ח ו ב ב: הריני זוכר שכבר נתתי לך בזה משל נגלה מהשמש עם כל הגונים והאורות הפרטים, וזה כי כל עצמות הגוָנים והאורות של המציאות עם כל מדרגותיהם הם נמשכים ממנו ותלוים בו כמו בדוגמא אחת, ומ"מ אינם בו רבים ונפרדים כמו שהם בגופים התחתונים המאירים ממנו, אלא הם באור שמשי אחד בעצם, שעם אחדותו הוא כולל כל מדרגות וחלוף הגוָנים והאורות שבמציאות, ולכן תראי כי בעת שהשמש הפשוט הוא מתחקה בענינים הלחים הנכחים, הוא מוליד הקשת הנקרא איריס (שהוא) מורכב מגונים רבים מתחלפים ומדובקים, באופן שלא תוכלי להכיר אלא את כולם יחד בכל אחד מהם בעצמו, וכן בהיות השמש נראה לעין האדם מוליד בבת עין רבוי אחד של גונים ואורות מתחלפים כולם יחד, באופן

שאנו מרגישים שהריבוי הוא עם האחדות, בלי שנוכל לתת ביניהם שום חלוף והבדל נפרד. וכן עושה כל דבר מאיר המתחקה באויר ובמים עם ריבוי גונים ואורות יחד בלי פירוד, בהיות האור המתחקה אחד פשוט. א"כ האור השמשי הפשוט, מפני שהוא כולל באחדות בעצמו כל מדרגות האורות והגונים, הוא נראה ומתחקה עם ריבוי גונים ואורות בפירוד בגופים הנפרדים, אמנם בבת עין ובדברים ספירים כמו באויר ובמים הוא מתחקה בהם עם התחלפות אורות וגוונים יחד, וזה מפני שהספירי הוא רחוק מפשיטות השמש פחות מהמקשי, ולכן הוא יכול לקבלו ביחד. בזה האופן מחקה השכל של האומן את הדוגמא הפשוטה היפה שלו הכוללת כל המדרגות העצמים מיופי הגופים של המציאות, והיא נראית בשכל האנושי ובשאר הרוחנים והשמימים עם יופי מתחלף אחדי בלי שום חלוק נפרד. ולעולם הריבוי הוא יותר אחדי כפי מה שהשכל המקבלה הוא יותר מעולה במציאות בפועל ובזכות, וגודל האחדות גורם לו יופי יותר גדול ויותר קרוב אל היופי הראשון האמתי של הדוגמא השכלית שבשכל האלקי. וכדי להשקיט יותר דעתך, מלבד זה המשל מהשמש אומר לך משל אחר מהשכל האנושי, שהוא מתיחס בטבע אל הנמשל. הנך רואה שענין (קונציטו) אחד שכלי פשוט הוא מתחקה במחשבתנו או מתקיים בזכרוננו לא באותה הפשיטות האחדית, אלא בדמיון (אחד אחדי) מתחלף היוצא מן הענין האחד הפשוט, והוא מתחקה בדבורנו עם רבוי נפרד של קולות נבדלים במספר, וזה כי חקוי הענין השכלי במחשבתנו או זכרוננו הוא כמו חקוי השמש בספירי וחקוי היופי האלקי בשכל נברא, וחקוי הענין ההוא בדבור הוא כחקוי אור השמש בגופים המקשים וחקוי היופי והחכמה האלקית בחלקי העולם הנבדלים, באופן כי תוכלי להכיר דרך השפעת החכמה והיופי העליון בנמצאים לא בלבד במשל מהאור השמשי, אלא גם במעלה יותר נאותה מחקוי הענינים השכלים בחוש הפנימי ובדבור החיצוני.

אור עמים

לר׳ עובדיה מספורנו.

(עמוד ח׳ — ח:)

תנועת ההויה.

ראשונה: אם תנועת ההויה וההפסד קדמונית. נראה שהיא אמנם קדמונית, וזה כי באמרנו שהיסודות קדמונים, כמו שגזר אבן רשד כמבואר לפנינו, ובהמצא היסודות תמצא בהכרח תנועת ההויה וההפסד, אם כן יתחייב שתנועת ההויה וההפסד היא קדמונית. הנה חייוב התולדה הנזכרת הוא מבואר בעצמו, וההקדמה הראשונה תתבאר מדברי אבן רשד בביאור דברי הפילוסוף בספר מה שאחר, מאמר ח׳ פרק י״ב, באמרו שם: וראוי לומר שיש נמצאות בלתי חומר, ודבריו אלה ביאר אבן רשד ואמר שכוונת הפילוסוף היא שהיסודות קדמונים כפי הכל, עם היותם הווים ונפסדים כפי החלק, והוסיף ואמר כי אמנם החומר לא ימצא זולתי בגרמים ההווים ונפסדים, אבל הגרמים שהם קדמונים, מאחר שאין בהם כוחיות על ההפסד, אם כן אין להם חומר, אבל הנושא שלהם הוא דבר נמצא לעולם בפעל אמנם ההקדמה השנית שהקדמנו, באמרנו שבהמצא היסודות ימצא בהכרח תנועת ההויה וההפסד, הנה התבאר במופת ארסטו בספר ההויה וההפסד, מאמר ב׳ פרק כ״ד, באמרו: אמנם ההויה תמצא בהפכים מהפכים להם, ובכל היסודות נמצא הפכיות קצתם לקצתם, כי ההבדלים שלהם הם הפכיים. ודבריו אלה באר אבן רשד ואמר כי אמנם כל אחד מהיסודות הפכי לכל אחד מהם, ומזה יתחייב שכל אחד מהם יתהוה מכל אחד מהם.

שנית, יתבאר שתנועת ההויה וההפסד קדמונית בראית אבן רשד בביאורו לספר ההויה וההפסד, מאמר ב׳ פרק נ״ה, באמרו שבהיות שכבר התבאר בספר השמע שהתנועה המקומית היא מתמדת וקדמונית, יתבאר א״כ שתנועת ההויה וההפסד היא מתמדת וקדמונית. כי אמנם התנועה

המקומית תהיה בהקריבה הפועל אל המתפעל, וזה נכון מצד מה שהתנועה המקומית קודמת לכל השתנות, כאשר התבאר, ועם זה הנה כבר התבאר שהעצם המתנועע בזאת התנועה המקומית הוא אמנם נמצא בפעל, והמתהוה מכחה הוא בלתי נמצא בפעל, והדבר שהוא נמצא בפעל ראוי שיהיה סבה לבלתי נמצא, ושהדבר שהוא נמצא תמיד יהיה סבה לדבר שאינו נמצא תמיד.

שלישית, יתבאר שתנועת ההויה וההפסד קדמונית בראית ארסטו אשר באר אבן רשד בספר ההויה וההפסד, מאמר ב׳ פרק נ״ט, באמרו: וזה שאמרנו שתנועת ההויה וההפסד היא תמידית, לא יתחייב בלבד מצד הסבה התמידית והפועלת, אבל יתחייב גם מצד הסבה התכליתיית. וזה כי כבר התבאר אצלנו שהטבע יתנועע תמיד אל היותר נכבד, כפי מה שיוכל בכל אחד וכפי מה שיקבל כל אחד ואחד, ובהיות שהנמצא הוא נכבד מהבלתי נמצא, והאמתי הוא נכבד מהבלתי אמתי, והנמצא באיש הוא נכבד מהנמצא כפי המין, אע״פ שהוא נמנע שיהיה שום נמצא מאלו הנמצאים נכבד בהחלט, להיותם רחוקים מן הסבה הראשונה אשר לה המציאות והמעלה, והוא האל יתברך, הנה מלא את החסרון הקורה לאלו הנמצאות באופן זה שתהיה תנועת ההויה וההפסד מתמדת, ובזה אפשר שיהיה מציאות נצחי באלו הנמצאות.

שער השמים

לר׳ אברהם כהן אירירה, העתקת ר׳ יצחק אבוהב.

מאמר חמישי פרק ז׳.

יגמור לבאר מהות האצילות, ידבר על הבריאה והיצירה ועשיה, ויורה במה יבדלו ובמה יסכימו עם האצילות.

כל הויה היא מעצם וחומר, כאשר הם ההויות הגופיות והטבעיים, או מאין, רצוני מלא עצם וחומר ולא מחלק קודם אל הוית העלול. ואחר שאמרנו שהאצילות או עולמות הנאצלים והבריאה הם מהסבה הראשונה משתלשלים (ואין אנו עכשיו לבאר אם בלי אמצעי או ע״י אמצעיים) בלי קדימת עצם ונושא וכיוצא, (מבלי היותם) יצאו בכח ופעולת הסבה

הראשונה אל המציאות אשר ממנו נמצאים. אמנם בזה ההבדל, שעולם הבריאה, שהוא כסא הכבוד והשכלים הנבדלים, אשר מעלתו לבד היותו נברא בלי חומר, לקח לו שם בריאה, והאצילות או עולמות הנאצלים, להיותו יותר מעולה ושלם, הוסיף על השלמות הראשון העצמיי אל הבריאה שם אצילות; כי לא לבד הוא מוצל מכל יתר הנמצאים וגבוה מכולם, אמנם ג"כ אחוד ומחובר עם ראשיתו בלי ראשית אשר הוא ממנו משתלשל בדרך אצילות וכל התארים הצודקים בו. וההתאצלות הזה הוא כהתאצלות ההארה היוצאת מן האור או גוף מאיר, או כהתאצלות סגולות הכחות וההפעליות אשר מבלי תנועה יוצאים מהעצמות, כאשר ג"כ מיני הגוונים הנראים והנפשות המרגישות והצומחות והנפשות הדבריות והשכליות, שֶׁכֻּלָּם משתלשלים בהתאצלות פתאומיי מסבותיהם העצמיות. באופן כי מצד הסבה והעלה האצילות הוא פועל מעולה בטוהר ושלימות ורחוק התנועה יותר מהבריאה, להיותו התאצלות דבוק אחוד ובלי פירוד (ולכן פלוטינו ערב את לבו לומר שהשכל הראשון או העולם המושכל נשתלשל מהטוב הגמור והאחד הפשוט כמעט בלי שום פעולה) ומצד המסובב והעלול יורה ויוכיח האצילות יותר הדמיון אשר לו עם סבתו, ושהוא מוצל ונאצל ומשתלשל ממנה באופן צוריי מה שסבתו הוא באופן סביי ומתעלה, או על דרך המקובלים שאין הבדל בין הנאצל והמאציל כי אם מה שבין עלה ועלול, רצונם כי המאציל הוא עלה והנאצל עלול, באופן כי האצילות לא לבד הוא נאצל בלי קדימת עצם או נושא, אמנם להיותו ביתר השלמות הוא נבדל במעלה רמה וגדולה מיתר הנמצאים, וכיוצא הוא אחוד וקשור ביתר המעלה עם סבתו ואליה דומה, כי הוא והיא כמעט הכל אחד, אמנם באופן משתתף רבויי ותכליי, מה שאין כן הבריאה, כי היא ברואה מבלי חומר ועצם ולא בחומר ועצם. והיצירה שהיא עולם המלאכים אף שג"כ הוא נברא מהאין ובלי קדימת נושא ועצם, עכ"ז בריאתו בעצם ונושא, כי המלאכים הם עצמים שכליים ובלתי גשמיים ועומדים על גופי רקיע ערבות השמימיים אשיים ואויריים להחיותם ולהניעם, וכפי המקובלים רוחות משתמשים מהגופים, קראום לפידי אש, אשר בהם יתלבשו, או כמו שאמרו

ג״כ: חיות אש ממללות, רצונם משכילים בדבריות, וזה אחר זה, כאשר באורך ביארנו בספר בית אלהים, באופן כי כמו שהנפשות הדבריות והאנושיות לפי דעת הפילוסופים בלתי גשמיות ובעצמם עומדות המה, מהאין נבראות ובלי קדימת עצם, אמנם נצורות ושלמיות אל הגופים הטבעיים מיושרות, ואשר חיותם בכח, המה בגופים נבראות ולא חוצה וקודמים אליהם, וכמ״ש שהאלהים יתברך בראם ויפח אותם בגופם ברגע בריאתם, כן היצירה, אף שנברא מבלי עצם ונושא, עכ״ז נברא בעצם או נושא, (נאה לדעת) בגופי רקיע ערבות שמימיים אישיים ואויריים וזולתם, אשר אמרנו במקום זולתו במה שיובן, על מה בריאת המלאכים נקראת יצירה, שהוא לדעתי דפוס הצורה בעצמה, עומדת בעצם הגשמיי שאינו ממנו מוצל, אמנם מושפע כצורה בחומר, אך לא חומריי ובאופן יתחבר אליו שהוא נבדל בעצמו, כי אף שיתן לו המהות וישפיע בו קצת פעולותיו וכחותיו, אמנם לא כלם, יעצור בעצמותו הראשיים והמעולים אשר הם מהחומר נבדלים ובלתי כליים וגשמיים, כדמות בוראם וסבתם, וכבר אמרנו בספר בית אלהים שהוא עצם דבריי ובלתי גשמיי משתלשל מהשכל הפשוט ועומד בעצמו, ונטייתו אל החומר בשביל קורבת הטבע, והחפץ ישפיע בו פועל וחיות כמעט דמותו והארתו אשר יתחבר אל הגוף הנזכר, וימציא בעל חי אשר ככלי קרוב וטבעי ממנו משתמש הנפש הנבדלת, והוא בלי ספק מה שקבלתי בעל פה מהחכם האלהי ר׳ ישראל סרוג ע״ה מורי ורבי, שמציאות היצירה היא מרוחות הבריאה ומגופי העשיה אשר באמת התלותם בחומר בהיותם ובמהותם, בקיומם כחם ופעולתם באופן שהם גופים ומורכבים, רצוני על גופי העשיה אשר אינם בלי חומר, וצורתם כמו שהוכיחו הטבעיים הם חלקי הכל אשר אין להם עצם מיוחד ולא עמידה, ואם הם ההתחלה לזה ולזה, טבועים ושקועים בחומר, שטוחים בכמות ובעבורו מתחלקים ומעצמם רחוקים ונפרדים ותחת התנועה התמידיית, ורבים תחת ההויה והפסד, תוספת וחסרון, הפעלות ושנויים זולתם, ולבלתי היותם בעצמם ומעצמם (כצורות הבריאה העומדות ביתר השלמות בעצמם, וכצורות היצירה העומדות גם כן בעצמם, אך באופן שגם כן יתפשטו אל זולתם והמה

קצב

מעצמם ומזולתם) אין להם מציאות עצמיי ולא עצמות, ואינם באמת הווים ונולדים רק עם הוית מורכביהם הנמצאים עמהם, ועמם נולדים בהיותם כמ״ש החומר הקודם להם, אשר מכחו בתנועה טבעית מוצאם, חלקם המציאות המורכב. ואל ההויה הזאת מחומר וכחומר קראו עשיה, במה שנתבאר על נכון מהות האצילות והצד שבו יסכים עם הבריאה והיצירה והעשיה, ובמה יבדל מהם. ואם יצדק מאמרנו זה, השבח והתהלה ינתן לעושה גדולות נפלאות לבדו אשר העיר חשכת שכלי הקצר; ואם שגיתי, מה שלא אחשוב, יען יסודתו על עיקרי רז״ל חכמי האמת, הנני מתרפס תחת ראשי עם בני ישראל וקבלתם הנאמנה.

פרק ח׳

יביא בקוצר מה שאמר בכל הקודם, ויבאר ענין הצמצום אשר בדברי הרי״ל ע״ה, ואצילות אדם קדמון, ושם בן ארבע אשר יכלול, ועוד ארבעה יוצאים מד׳ אותיותיו, וגם על האלפא ביתא של רל״א צרופים, וה׳ אורותיו פנימיים ומקיפים נפשו ורוחו, ומה שעוד יחשב ויבחן בו.

כבר נתבאר מציאות סבה בלתי מסובבת אשר הכל ממנה, שהוא המחויב המציאות, הטוב הגמור והאחד הפשוט המתעלה על כל הנמצאים אשר המציאם מבלי שיצטרך אליהם, אמנם להיותו טוב ומטיב ולמען היותו מתפשט לכלם. ואמת הדבר כי בלי אמצעות לא המציא כי אם עלול אחד הנקרא אדם קדמון, ובמצועו האורות והספירות והפרצופים של עולם הא״ס ועולם האצילות, ואחריהם השלשה נבראים, הבריאה והיצירה והעשיה. כי הנה כמו שביאר הרי״ל ע״ה האור המשתלשל מאין סוף ב״ה כחיה באופן גדלה מעלתו ורוממותו, כי אין לאל יד יתר העלולים והנמצאים לקבלו אם לא במיצוע העלול הראשון הזה דרך שעריו וחלוניו והרכיו, שהכוונה בהם הבחינות אשר על ידיהם יתגדל ויתרבה, ואל התחתונים ישתער ויוכן באופנים שונים ובמעט צורות אלהיות ואחדים עליונים ומדות שלמות ביתר השלמות אל כל יתר הנמצאים אשר הם ע״י השתתפות פחות או יותר ברור, והוא באופן צוריי, וסבתו הבלתי בעלת התכלית בדרך סבה והתנשאות, והאמצעיים אשר בהם לכולם יתפשט, קראם על דרך הרמז קרקפתא או גלגלת

מוח, עין, אוזן, חוטם ופה וזולתם, חרכים אשר בהם ירד האור והשפע, ביאר אותם בספר אדם קדמון. וכיוצא היתה תשובתנו נגד הד' קושיות הגדולות אשר הקשינו לשאול, והוכחנו כי לא בשביל תשות כח וחלישות חיל, אך לגודל טובתו ותוקף חסדו האציל וברא ע"י אמצעים מה שיוכל לעשות בלי אמצעות, להיות מוכיח על יתר השלמות לו ולעלוליו אשר בהם יפעל, בעשותו סבות שיפעלו ולא עלולים לבד, ובפרט כי כל מה שהן פועלות, יפעל הוא ית' וביתר שלמות. ביארנו ג"כ צורך ותועלת האמצעיים האלו, ואמרנו כי מהמהות הסובבי והמתעלה לא נרד אל המשותף ורחוק כי אם במיצוע המהות הצוריי והשלם, אשר הוא אותם האחדים המוגבלים מדות וצורות, אשר לא לבד יסובבו הטבעים המשותפים, אמנם ג"כ יודיעום את סבתם הנעלמה ובלתי בעלת התכלית ואת עצמם וקצתם לקצתם, וג"כ גמרנו שלא יתכן ששום סבה בסגולה הראשונה תמציא ותפעל מבלי קדימת נושא או עצם ומאין, ובפרט הספירות והאורות העליונות שהם עלולים באופן שלא יתכן היותם נקראים בשם נבראים, אמנם נאצלים מפנימיות הבלתי בעל תכלית, בעצמם עומדים ובפתע נאצלים מבלי שיתפרדו בשום אופן ממקורם. ונתבאר בארוכה מהות האצילות, ועם דמיונו עם הבריאה יצירה ועשיה נתבאר הסכמתו עמהם והבדלו מהם. ואם כן הגיע הזמן להביא מה שהקדוש הרי"ל קבל ומסר לתלמידיו, ובפרט את החכם כמוהר"ר חיים ויטאל וכמהר"ר ר' ישראל סרוג מורי ע"ה, אשר מקבלתם וכתביהם אמרתי הקודם ואומר לעתיד לבא. והוא כי א"ס ב"ה האציל אדם קדמון הוא עלולו בלי שום אמצעות; ובהגבילו כבודו וכחו הבלי תכלית, האציל מהות ועלול מוגבל, קראו הרב צמצום בסוד הרמז הנעלם, רצונו שצמצם אורו הבלתי בעל תכלית המתפשט בלי שום שיעור וגבול, ועזב בתוכו חלל או מקום פנוי, אמנם לא בלי רושם צורה ודפוס מהאור הקודם והמצתמצם. ואל החלל הזה התפשט והשתטח מחדש, אך לא כלו ולא מכל צד, כי אם מצד אחד, ציירו ונתן לו הכח והיכולת דרך צינור או מעבר אחד, והאציל בו שם בן ארבע אחד ידוד וממנו נמלא הי' בזה האופן: יוד, ונתפשט לשם ע"ב כזה: יו"ד ה"י וא"ו ה"י, וההי' הראשונה ג"כ בי' נתפשטה לשם

קצד

ס״ג כזה: יו״ד ה״י וי״ו ה״י, והוא מלא בא׳ כזה וא״ו, נתפשט לשם מ״ה כזה: יו״ד ה״א וא״ו ה״א, וההי האחרונה מלאה בה׳ כזה: ה״ה, נתפשטה לשם ב״ן כזה: יו״ד ה״ה ו״ו ה״ה, ונכללו בשם הראשון והכללי ובכל אחד מהד׳ שמות הע״ס כח״ב הג״ת נהי״ם, וראוי שתבין כי לכל אחת מהע״ס שאמרנו וזולתם כיוצא שתי סגולות או מציאות: האחד בעיגול והשני ביושר ושני מיני אורות: המקיף והפנימי, ומלבד האמור יחשוב באדם קדמון אלפא ביתא אחד של כ״ב אותיות עם רל״א צרופים אשר ביארם אברהם אבינו בספר יצירה, ואין אני עתה בביאור הכלים הפנימיים והחיצוניים, ולא מאורותיהם המקיפים והפנימיים, ולא מנפשו ורוחו, ולא מפרטים אחרים, כי בע״ה נבארם במה שיבא לשכך אזן המשכיל לבל יפול בנבוכה. ואחלה לאל המגלה עמוקות מני חושך, יגלה לי ברוב חסדו מבוא ודרך לבא עד תכונת ביאור הסודות הנעלמים, ולגלות מה שהחכם רבינו העלים בדבריו הנסתרים לתכלית ספור כבודו יתברך, וחכמת הקבלה יושג למבינים הבאים בשערי ה׳, כי להיותה במסוה ההעלם כסויה, לא באו רבים עד תכונתה, כי קצר מצע שכלם להגיעה.

דרך תבונות

לר׳ משה חיים לוצאטו.

(פרק ו׳.)

כלל המאמרים שיאמרו יתחלק לאמיתים וכוזבים. האמיתים הם שיאמרו מה שהוא, הכוזבים שיאמרו מה שאינו.

והנה צריך שתבחין בזה בין המאמרים הפשוטים למאמרים הנאמרים ע״ד השאלה או ההפלגה, כי הפשוטים אמתם וכזבם תלוי בהיות צודק או בלתי צודק מה שנרמז במלותיהן לפי הבנתן הפשוטה. אך באותן שע״ד ההשאלה או ההפלגה אין האמת והכזב תלוי במה שמובן מפשט מלותיהן, אלא ברמז המכוון בם. ד״מ, כשאמרו לר״י: ארי עלה מבבל

(ב"ק קי"ז א') אין אמתת המאמר ההוא במובן מפשט המלות, אלא ברמז הנרמז, שהוא שאדם חכם גדול בתורה עלה מבבל, והוא רב כהנא.

עוד צריך שתדקדק בכל מאמר שיהיה לדעת סוף גזירתו, שבה יהיה תלוי אמתת המאמר או כזבו. וזה יתחלף לפי התחלף המינים שזכרנו למעלה, כי הנה המאמר הסתמיי, סוף גזירתו הוא הִמָּצא הנשוא ההוא בנושא שיאמרהו בו, או הֵעָדר ממנו. ד"מ: נשים חייבות בקידוש היום, סוף גזירתו שיש לנשים חיוב לקידוש היום, ואמתו תלוי בשיהיה האמת כך שתהיינה הנשים חייבות בקידוש היום.

אך המאמר המיוחד שזכרנו, שהוא האומר הנשוא בנושא בדרך מיוחד, הנה סוף גזירתו הוא המצא הנשוא ההוא באותו הנושא באותו הדרך, ואילו ימצא הנשוא בנושא, אך לא באותו הדרך, לא יהיה המאמר צודק. ד"מ מאמר: כיון דחולדה וברדלס מצויים שם ודאי גררוהו, אילו לא היה ודאי שיגררוהו, אפי' יארע כך פעמים רבות, לא היה המאמר צודק.

המאמר הממעט, שאומר נשוא בנושא ושוללו מכל זולתו, סוף גזירתו הוא שבאותו הדבר לבדו נמצא אותו הענין. ואילו היה נמצא בזולתו, לא היה צודק. ד"מ מאמר הכתוב: הוא לבדו יעשה לכם, אילו היה מותר ביו"ט עשיית דברים אחרים זולת צורך אוכל נפש, לא היה הכתוב אומר לבדו, שהרי אינו לבדו.

המאמר המוציא, שמוציא קצת מן הנכללים בנושא מן הנשוא, גזירותיו ב'. א', שבנושא ההוא נמצא הנשוא ההוא. ב', שאותם המוצאים, אעפ"י שהם מן הנושא ההוא, אין בהם הנשוא ההוא, ואם ימצא גם במוצאים הנה לא יהיה כל המאמר כוזב, אלא הגזירה הב' תהיה כוזבת והא' צודקת. ד"מ: הכל שוחטין חוץ מחרש שוטה וקטן. אילו היה הדין שהכל שוחטין וגם חש"ו שוחטין, לא נאמר שכל המאמר כוזב, אלא הגזירה הא': הכל שוחטין, צודקת; חוץ מחש"ו, אינה צודקת.

וכן המאמר המוגבל, אם יהיה הגבול בלתי צודק, לא מפני זה יהיה בלתי צודק כל המאמר, אלא הגזירה הא' צודקת, הב' בלתי צודקת. ד"מ: ומחללין אותו כסף על כסף ובלבד שיעלו הפירות וכו', אילו לא היה

זה התנאי אמיתי ולא היה זה החיוב, אעפ"כ היתה אמיתית הגזירה הא׳ שמחללין אותו כסף על כסף וכו׳.

והמאמר התלוי, שתולה מציאות ענין אחד במציאות ענין אחר, הנה אין סוף גזירתו שום אחד מהענינים בפני עצמו, אך סוף גזירתו הוא היותם נתלים זה בזה, ואילו היו ב׳ הענינים אמת כל אחד בפני עצמו, אך תליתם זה בזה בלתי צודקת, יהיה המאמר כוזב. ואילו היו הענינים בפני עצמן כוזבים, ותליתם זה בזה אמת, יהיה המאמר אמיתי. ד"מ: כשאמר החכם (סנהדרין צ"א) לאותו המין: אם תעשה כן רופא אומן תקרא, לא היתה כוונתו שיעשה כן, ולא שיקרא רופא אומן, אלא שאם היה יכול לעשות כן היה נקרא רופא אומן, ובאמת לא היה יכול לעשות כן, ולא היה נקרא רופא אומן.

ס׳ דרך חכמה

לר׳ משה חיים לוצאטו.

(דף ב: — ג.)

אמנם מיני העיונים בבחינת יחסם עם התכלית ארבעה: הא׳ העיון שהוא אמצעי להשגת התכלית מצד עצמו; הב׳ שאינו אמצעי לו מצד עצמו, אבל הוא אמצעי במקרה; הג׳ שאינו אמצעי לו לא מצד עצמו ולא במקרה, אך הוא שב לאמצעי במקרה; הד׳ שאינו לא אמצעי מצד עצמו ולא אמצעי במקרה ולא שב לזה כלל. ועתה אבאר לך כל דבר ודבר בפני עצמו.

המין הא׳ הוא אשר הוא אמצעי מצד עצמו, ויתחלק לעיקרי והכנייי. העיקרי הוא שהתולדה הנולדה ממנו מיד היא השגת התכלית; והכנייי הוא שאין השגת התכלית נולדה ממנו מיד, אלא אחר עיון אחר שיבא אחריו, שהוא העיקרי שזכרנו, אמנם הנה הוא עיון שמכין את הדרך אל השכל ליכנס בחקירת העיקרי. והנה העיקרי אינו אלא העיון באלהות, דהיינו בסתרי יחודו ית׳ ורוממותו ושלימותו, וההנהגה שהוא מנהג את עולמו, וכן סתרי בריאותיו וכונותיהם והעבודה שהטיל על מי שהטיל מהם,

והשראת כבודו ושכינתו, ושפע נבואותו ורוח קדשו. זהו הענין אשר בו תלה האדון ב"ה שלימותו של האדם, ובזה הוא מתקרב לו ומתדבק בו דביקות שלם, וכשיעור מה שישתדל להשיג מן העיון הזה, כך יהיה שיעור השלמיות שיקנה והקורבה שיתקרב, והוא מה שצוו עליו הנביאים באמרם: וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וכו'; דע את אלהי אביך ועבדהו; כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי. אך תזכור את אשר הזהרתיך על ענין הכונה, שאם יהיה העיון רק לשביעת החמדה, אין זה העיון העיקרי שאני אומר לך עתה, אלא העיון באלהות בכונה המיושרת, שהיא לעשות נחת רוח לפניו ית' שגזר עלינו שנשתדל לקנות שלימותנו בעיון הזה ונעשה רצונו. וההכניי גם הוא יתחלק לשנים: הא' הוא כלל כל הידיעות שצריך האדם לידע קודם שיכנס לחקירות העיון באלהיות, והם אותם שעליהם נבנות החקירות ההן, וזהו כלל כתבי הקדש וביאוריהם העיקריים, ומאמרי החכמים ז"ל בש"ס ובהגדות, כי עליהם נוסדים חקירות העיון באלהיות; והב' הוא כלל דרכי החקירה והבחנת העיונים, והוא הלימוד ההגיוני שצריך האדם ללמד בהם את שכלו, כדי שיוכל להבחין ולחקור מה שצריך לחקור ולהשיג מה שצריך להשיג באלהיות, כי זולת זה לא יוכל להגיע לעולם אל הידיעה הנכונה והברורה, כאומן אשר יחסרו לו כלי האומנות, שלא יוכל ודאי להוציא כלי למעשהו.

והמין הב' הוא אשר איננו אמצעי לתכלית מצד עצמו, אבל הוא אמצעי לו במקרה, ויתחלק גם הוא לב': הא' הוא בביאור כל המצות והדינים בכל שרשיהן ופרטיהן הראשיים, כי הנה עיון זה בבחינת עיון לא אמצעי לתכלית ולא הכניי לעיון עיקרי, אבל הוא הכניי לאמצעי אחר בלתי עיוני, והיינו מעשה המצות שגם הוא א' מן האמצעים לתכלית כמ"ש, והרי זה עיון מצטרך לשיוכל המעשה ליעשות, ומצד זה נמצא גם הוא מכלל האמצעים, אך בדרך מקרה כמ"ש.

והחלק הב' מן האמצעים במקרה הוא כלל קצת חכמות שצריכים אנחנו להם לאיזה חלק מחלקי מצוה או מצות, ד"מ ההנדסה, התשבורת והתכונה, שנצטרך להם לעניני מצות העיבורים והכלאים והתחומין וכיוצא.

מאמר העקרים

לר׳ משה חיים לוצאטו

(דף א—ב.)

בבורא ית׳.

מה שצריך שתדע בתחלת הכל הוא שיש מצוי אחד, אדון כל הנמצאות, שהמציאם בעת שרצה ומקיימם כל הזמן שירצה, ושולט בהם שליטה גמורה, הוא האלוה ית׳ שמו.

המצוי הזה ית׳ הוא מצוי שלם בכל מיני שלמות, אין בו שום חסרון כלל ועיקר, אינו תלוי בזולתו ולא מתפעל מזולתו כלל; אין התחלה למציאותו ולא סוף כלל, פירוש שלא נתהוה אחר ההעדר ולא יבואהו ההעדר כלל, אבל תמיד היה ותמיד יהיה, אי אפשר העדרו כלל וכלל; הוא סבת כל ההוים ואין עליו סבה אחרת, אלא הוא מעצמו מוכרח המציאות.

עוד צריך שתדע שהמצוי הזה ית״ש אין בו שום הרכבה ולא ריבוי בשום פנים, אלא הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ואין שייך בו שום ענין מעניני הגופים ומקריהם, והוא משולל מכל גבול וגדר, מכל יחס ומכל חוק טבעי.

ועל הכל צריך שתדע שאמתת ענינו ומציאותו ית׳ אינה מושגת כלל, ואין לה דמיון עם שום א׳ מן הענינים שבברואים ועם שום א׳ מהציורים שמדמה הדמיון ומשכיל השכל, ואין מלות ותארים שיהיו ראוים לו ונאותים אליו באמת, אבל נדבר בו כל מה שנדבר במלות על דרך ההשאלה וההעתקה, כדי שנבין מה שיצטרך לנו להבין מענינו ית׳; כי כיון שאין אתנו אלא מלות יורו על ענינים טבעיים ומוגבלים בגבולי הנבראים, אי אפשר לדבר בלא מלות אלה, אבל זו מודעא רבא לכל מה שנדרוש ונדבר בענינו ית׳, שאין התארים והמלות המתיחסות לו מתיחסות על צד האמת, אלא על צד ההשאלה, לא זולת, והזהר בזה מאד.

ברוחניים.

האדון ית׳ שמו, כמו שביכלתו הבלתי בעל תכלית ברא הנמצאים הגופניים שרואים עינינו, כן רצה וברא נבראים אחרים מעולים מכל אלה, בלתי מורגשים ומוחשים מן החושים שלנו; וכמו שנתן לנמצאים הגופניים האלה גבולים מיוחדים וחוקים, כן נתן חוקים אחרים לנמצאים המעולים האלה, כפי מה שגזרה חכמתו היות נאות להם לפי ענינם. ואמנם לַמָה שהוגבל בגבולים הנודעים אצלנו, שהם הגבולים הטבעיים שבהם נרגשים מחושינו, נקרא **גופני**, ומה ששולל מגבולים אלה נקרא **רוחני**, וגבוליו וחוקיו הם כפי מה שראוי לענינו וכמ״ש.

וצריך שתדע שכמו שבגופנים יש מינים שונים, וכפי התחלף המין כן יתחלפו החוקים המיוחדים לו, כן ברוחניים ימצאו מינים שונים, כלם מן הסוג הרוחני, ובהתחלף המין יתחלפו החוקים אשר להם; אמנם כלל גדול הוא בכל הסוג הרוחני, שאין ענינו ולא גבוליו מושג לנו באמת כמות שהוא, אבל ידענו מציאותם וקצת ענינים מעניניהם כפי מה שמסרו לנו הנביאים והחכמים ז״ל.

והנה מיני הסוג הזה שלשה: הא׳ נקרא כחות נבדלים, והב׳ מלאכים, והג׳ נשמות. **הכחות הנבדלים** הם נמצאים רוחניים משוללים מגופות, זכים ומעולים מאד, והם היותר קרובים אל שכינתו ית׳ ועליהם הוא שורה תמיד, ונקראים בשמות כפי מדרגתם: גלגלי הכסא או אופנים וכיוצא. **המלאכים** הם נמצאים רוחניים שנבראו לעשות שליחותו של הבי״ת בכל מה שיחפוץ, והם ממונים כל א׳ על ענין מה שמסר לו הרצון העליון, ויש בהם מדרגות שונות זו למטה מזו, וכל מדרגה מהם יש להם חוקים וגבולים כפי מה שנאות להם ע״פ החכמה העליונה. **הנשמות** הם נמצאים רוחניים מעותדים לבא בגופות ולהתחבר בהם וליקשר בהם קשר גדול, ולהם חוקים פרטיים כפי ענינם וכפי המצבים שלהם, פי׳ כי הנה מצבים שונים נמצאים לנשמות, שהרי יש להם מציאות חוץ לגוף ומציאות בתוך הגוף; והמציאות חוץ לגוף הם משני מינים: הא׳ מציאותן טרם היותן

ר

בגוף, והב׳ מציאותן חוץ לגוף אחר שכבר היו בו. וכפי כל המצבים האלה כן נגבלים בגבולים ונעשים עלולים למקרים שונים ומתחלפים כפי מה שיאות למצב שהן בו. המלאכים כלם הנה הם משרתיו ית׳ עושי דברו, וכל דברי העולם נעשים על ידיהם בין לטוב בין לרע, ומצד זה מתחלקים לב׳ כתות: כת הטוב וכת הרע, פי׳ הממונים לטובות, בין הטובות הגופניות בין הטובות הנפשיות, והממונים לרעות הגופניות והנפשיות. והממונים על הרעות נקראים מלאכי חבלה ומזיקין.

עוד מין אחר של נבראים נמצאים, שהוא מין אמצעי בין גשמי ורוחני, והיינו שיש בו קצת מגבולי הגשם ועניניו ומשולל מקצתם. ושם המין הזה נקראים **ש ד י ם**, ויש בהם קצת גופניות, אך לא כגופניות שלנו, ויש בהם קצת עניני רוחניות, אך לא כרוחנים ממש. וגם בהם יש מדרגות מדרגות ומינים שונים, וכפי מדרגותיהם כך הם החוקים והגבולים שלהם.

אין לך דבר בעולם התחתון, בין עצם בין מקרה, שלא ימצא כנגדו ענין מה למעלה בכחות הנבדלים, וכן אין לך דבר למטה, שלא יהיו עליו ממונים מכת המלאכים שמנהיגים אותו ומחדשין בו ענינים ומקרים כפי מה שיגזור האדון ב״ה. ומה שפועלים העליונים בגשמיים נקראהו **ה ש פ ע ה**.

כל ההשפעות הבאות מן העליונים לצורך התחתונים עוברים דרך הכוכבים, ונמצאו הכוכבים המשפיעים היותר קרובים לתחתונים, ואולם השפעתם אינה אלא כפי מה שנמשך בהם מלמעלה.

לכל אלה הרוחנים נתן האדון ב״ה רשות לפעול בתחתונים פעולות שלא כדרך הטבעי, כשיעוררו אותם התחתונים על ידי אמצעיים ידועים שהוכנו ונתיחדו לזה; אמנם אין בכח שום א׳ מהם לעשות כל מה שירצה, אלא לכל א׳ יש גבול שהוגבל לו, שעד אותו הגבול ובאותם הדרכים בלבד שנמסרו לו יוכל לפעול אותם הפעולות שנמסרו לו שיפעלם, ויש בדברים האלה דברים מותרים לנו ודברים אסורים לנו, והוא ענין ספר יצירה ומעשה כשפים.

לשון למודים

לר' משה חיים לוצאטו.

למוד ד', חלקי הדרוש

(דף ט״ו: — י״ז:)

חלקי הדרוש ארבעה המה: הקדמה, הגדה, קיום וחיתום.

ההקדמה היא דבור אשר נקדים אל גוף הדרוש, וכונתו להכין שומענו אשר יהיה מקשיב לנו, חובב אותנו ומתלמד בלב טוב. וזה כי עיקר ההקדמה הוא להגיד בקוצר ובבירור הענין אשר עליו יסוב דרושנו, ועי״ז ישוב השומע נוח ומתלמד, באשר כבר ידע מה ילמוד, אשר אם נעלם ממנו זה יקוץ בדברינו, בהיותם לו כדברי ספר החתום בלא ידע אנה פניהם מועדות. אל זה יתלוה צייר לפניו אשר חפצנו לדבר על דבר גדול ורב התועלת, אשר על כן יקשיב אזנו בצפיתו אל בא דברנו. אך חובב אותנו יהי אם נשבח אותו ואם נקח מאתו רשות טרם נחל, כי זה יעיד על הֶחָשבו בעינינו, וכבר טבע הוא לאדם לשמוח בשבחיו, והאומרם יאהב, גם כי ידע כי מחניף לו. ועוד אשר נדבר רכות ונבחר לשון ענוים, כי כן תוסר מעלינו קנאת חמת גבר, הלא היא המעורת עיני חכמים לבלתי קבל האמת ממי שאמרו. ואמנם ההקדמה תבנה מענינים נכונים ומילים נאותות אל הענינים ההם דבר דבור על אפניו, וגם שניהם יהיו נעימים ומחודדים, וממפסידיה ברוח תברח, ואלה מפסידיה למיניהם: ישחית יפעתה היותה דבר השוה לכל נושא, או לנושאים שונים, או כי על נקלה תתהפך לטעם החולק אתך, או ברבות בה המלות לאין צורך, או כי תחת היותה מחוברת אל הדרוש כאבר אל גופו, תמשך אליו ביד חזקה; וכן אם ממרחק תבא, רחוק רחוק מעניננו, ד״מ אם להראות מרורת פרי לא שמוע בקול ה', נקדים בריאת העולם עד בואנו אל יצירת האדם לספר את המצוה אשר צוה עליה, וכי לא שמרה וישא את חטאו למות באין מנוס, כי הנה תאבת

רב

ההקדמה למען תנעים, צאתה ממעי הדרוש עצמו, ולכן טוב עשות אותה אחרית אל הדרוש כלו בהבנותה, כי אחרי ידע כל אשר ידבר על ענינו, יעשנה להיותה ראש אל כלם. ואמנם דע כי ב׳ מיני הקדמה יש: אחת היא הארוכה אשר עליה דברנו עד הנה, והיא בהקדים דבור לא יקצר אם לא יארך (כי גם האורך הגדול חסרון בה) אל ענינינו, ירחק מעט בראשיתו ממנו, עד אשר נתנהל בו לאט לאט אל נושאנו זה, והיא תהיה לדרושנו כראש אל גופתה, ומדתה נמדודה, כי לא יתכן ראש קטן לגוף גדול או ראש גדול לגוף קטן. הב׳ היא הקצרה אשר תערוך הענין בביאור נכון לפני שומעיה, בהתלוות אליו דברי רכות לשאול רשות מאת הנצבים עליו, או להתחנן להם כי ישמעוהו וכיוצא, הכל על פי הזמן והמקום, וכבר היודע מחשבות אדם שם בטוחות חכמה לשפוט בצדק גבר דרכו ועלילותיו איככה יִכּוֹנו.

ההגדה היא הַגֵּיד או הענין אשר לקחנו לנושא, או הַגֵּיד ספור מעשה אשר נעשה כאשר יצטרך לנו להביאו. זאת תבקש הקוצר, אשר לא יבא בה דבר או מלה לאין צורך, אך תעשה בקוצר מלין היותר אפשר, רק כי לא תמעטנה מדי הבין, כי גם זה חסרון בהּ, אשר תחסר דברים יגלו באר היטב כונתה. ועוד אחרת, כי תהיינה מלותיה מבוארות, בל ימצא בה מן הקושי מעט מזער או מן הזרות, ולא יפול ספק בהבנתן, אשר מפני זה ימעיט גם כן בה הגופים והוכוחים, אכן עוד יצטרך להיותה מתקבלת, כי תהיה אמיתית או קרובה אל האמת, לבל תהיה מן הנמנעות, להתנגד אל חקות הטבע. וכן תשמר לך כי תחפוץ להרחיב ענין, פן תפרוץ גבול עולם בהגדילך אותו על השמים בשפת יתר. אך הנועם ימצא בה בהיות מליך מלות נבחרות נקיות נאותות ונכוחות אל הענין אשר תגיד ובהניע אמריך על ידי מניעי המאמר (אשר יתבארו בע״ה לפנינו) באחת מתנועות התפעלות הנפש, ד״מ הכעס היגון והשמחה וכיוצא, ובהעירך מדי דברך בנפש שומעיך תוחלת לאשר עוד תדבר, בחכותם לשמוע ענינים גדולים, או כי תביא במאמרך נושאיו, אם אנשים המה, כאלו הם מדברים נשוֹא ונתוֹן פנים אל פנים, או בהיות תכלית הענין אשר תגיד אחרית טוב, להשיב נפש שומעיך בהגיעו אל אזניהם פתאום, לא

דימוהו בהגידך, אמנם תפאר ההגדה או במלים אשר פעולתן לקשר האמרים והענינים זה עם זה, באופן אשר יראה כולו ענין אחד נמשך והולך, בל יוָדע כי נקשר הוא ענין אל ענין, או בהגיד ענין עבר בדרך הוה או בסדרים אשר פעולתם לצייר היטב ובחוזק גדול.

הקיום הוא שתקיים ענינך ואשר אמרת עליו ע"י הקשות ההקש. ובתחלה אגיד לך ואבאר מיני ההקש וכמה הם.

ד' מיני הקש הם: שלם, בלתי שלם, מרובה, מדמה. השלם הוא אשר באֻו בו ג' חלקיו, שהם ב' המולידים — נקראם הנחה א' והנחה שניה — והתולדה כלם בשלימות על הסדר הנכון, כזה:

כל מדבר הוא חי – הנחה א'; ראובן מדבר – הנחה ב'; א"כ הוא חי – תולדה.

אשר אם תוסיף אל ב' ההנחות טעמם, המופת שלהם, יהיה הקש בעל ה' חלקים כזה:

כל מדבר חי	הנחה א',
כי הדבור מתנועות הנפש	מופת שלה;
ראובן מדבר	הנחה ב',
כי החוש יעיד	מופת שלה;
אם כן הוא חי	התולדה.

והנה בענין ההקש הזה נמצאו פרטים רבים, כי נבחן בו כמות ואיכות, פירוש כמות הוא היות הנחותיו כוללות או פרטיות; איכות היותן שוללות או מקיימות. ועוד נבחין בו תוך, ראש וסוף. התוך הוא השם הנשנה בב' ההנחות, ד"מ בהקש אשר זכרנו: כל מדבר חי, ראובן מדבר — הנה מדבר הוא התוך הנשנה בב' ההנחות, וראובן אשר אצלו בהנחה הב' הוא הסוף, וחי הנמצא אצלו בא' הוא הראש, ומזה נמשך הִמָּצֵא אל ההקש הזה ג' צורות, אכן פה לא אאריך, כי דבר הנוגע הוא אל ההגיון מן המליצה.

הבלתי שלם הוא אשר תחסר ממנו א' מן שתי ההנחות, כי תובן בו בכח. אם תאמר: ראובן מדבר, א"כ הוא חי, חסר מזה ההנחה הא' ותובן, ואם תאמר: כל מדבר חי, א"כ ראובן חי — תחסר ההנחה הב' ותובן.

המרובה הוא אשר יוציא התולדה מכח מולידים רבים, כלם מיני סוג א׳ אשר אין ספק בהם. כי תאמר ד״מ: אברהם בטח בה׳ וינצל, יצחק בטח בה׳ וינצל, יעקב בטח בה׳ וינצל, א״כ כל הבוטחים בה׳ הלא ינצלו; או כי נקח סוגים שונים לדמיונם ונוליד מהם התולדה, כי נאמר: מי שדה ירבה תנובתו, הלא אשר יותר מים ירווהו. מי העץ ימתיק פריו, הלא אשר יותר תזרח עליו השמש. מי נהר יגבר יותר, הלא אשר יותר מימיו נזולו. ומי איפוא יחכם יותר, הלא אשר יותר ישקוד על חכמתו.

המדמה הוא אשר נוליד בו התולדה מדומה לדומה. ד״מ נאמר: הנה ליהודה נסלח, כי הודה ולא בוש; גם לדוד יכופר, כי אמר חטאתי. והנך רואה כי יתחלף זה מכל ג׳ המינים האחרים, מהשלם ובלתי שלם, כי הם יקחו ההנחות מדברים כוללים ותהיה התולדה כוללת, וזה ההנחות והתולדה פרטיות כלן. ומן המרובה יתחלף, כי הוא יקח מולידים רבים, וזה אחד לבדו. ואמנם נמצאו ג׳ מינים אחרים, יוכלו להמנות תחת אותם אשר זכרנו.

הא׳ יכלול ההנחות והתולדה במאמר אחד, ד״מ באמרנו: הָאב יענה את בנו באין טעם? כי נבין בזה: האב לא יענה את בנו באין טעם, זה אב לזה, א״כ לא ענה אותו באין טעם. הב׳ הוא אשר יאריך בהנחות וחקירות בהדרגה, זה אחר זה, ד״מ: אל עושה טוב נאוה תהלה, התהלה כבוד לרגליה, איש כבוד דבריו ישמעו, א״כ כל עושה טוב דבריו ישמעו. הג׳ הוא הקש בלתי שלם בנוי מב׳ חלקים הפכיים, אשר בכל א׳ מהם ינוצח החולק אתנו, ואחד מהם לא ימנע, ד״מ אם נאמר נגד בלעם: אם חפצת לעשות כדבר ה׳, מדוע באמרו לא תלך לא הואלת? ואם להלוך אחר לבך, מדוע שאלת ממנו?

החיתום הוא סוף הדרוש, והנה פה מקום אל המליץ להראות את עושר מליצתו, כי פה יריעות משכנותיה יטו כאשר תשיג ידו. פה יתעורר להעיר בלב שומעיו תנועות גדולות מתנועות התפעלות הנפש, בהראותו ע״פי צורך ענינו פעם רצון, פעם כעס, פעם יגון, פעם שמחה; פעם יתראה עז כנמר, פעם רך כקנה, ואת כל אלה בכל תוקף וחוזק רב,

עד יתקע באמונה אומן ענינו בלבבם לבל יזח ממנו. וב׳ הָנה פעולות המליץ בהגיעו הלום: הא׳ להתאמץ במליצתו להטות אליו לבב שומעיו, והב׳ שובו לכלול כל אשר אמר עד הנה, אך בקוצר מילין, למען ישאר כלו בלב שומעיו כמעט לא כביר ולא ישכחוהו. ועתה נבאר התיקון.

מורה נבוכי הזמן

לר׳ נחמן קרוכמל.

שער י״ז: חכמת המסכן (הוא באור שטתו של הראב״ע בפילוסופיה וכו׳).

א׳: מבוא כולל

(הוצאת שמעון רבידוביץ, עמוד רפ״ה — ר״צ.)

יסוד ואבן הראשה בשטת החכם המה מאמריו והנחותיו בענין הכל והחלק, הכללים והפרטים, המינים ואישיהם. ולהיות שלא בא באחד המקומות מדבריו מאמר ארוך מעט מבאר כוונותיו בזה, הנה הצורך לנו לבארה עפ״י אורח ההשכלה שאנו משכילים בענינים אלו היום הזה. ועם זאת בהציגנו לבסוף המקומות הרמוז אליהם, יתוודע שלא סרנו מעל כוונתו בהוסיף על דבר מה שלא כוון אליו.

עיקר הידיעה בשכל, לא בחושים. ד״מ, מי שלא ראה בית מימיו, כשיבוא לנגד עיניו ישאל: מה זאת? היינו שלא יספיק לו במה שהוא רואה בעיניו וממשש בידיו את אשר לפניו, דברים רבים חלוקים, האבנים הסיד והעצים — כ״א יבקש שיגיע לו מכלל אלו החמרים שנעשו ע״י המלאכה לדבר אחד, ציור כולל אחד שידעהו. ומה היא הידיעה? שהגיע ומונח במדעו ציור הבית, שאם יזדמנו לפניו בתים עוד, יאמר שכבר ידע ענינם. והנה השכל בפעולת עצמו כבר הפשיט לו מציורו הראשון את הצורה והתואר המיוחדים לבית ההוא שראה, והחזיק לבד בכל המצטרך לציור הבית בכלל, והוא שב בזה לקנין שכלי שהגיע אליו. ולזה נאמר שהשיג מושג הבית. והנה המדע החושי עסוק בציורים פרטיים של הדברים המוחשים ע״י ההרגש בהם, והמדע השכלי עסוק במושגים כוללים של

הדברים המושכלים שהשכיל בהם. וכן בכל דבר וענין: הכללי שבו, היינו עצמות הדבר וסדרו וחוק היותו ופעולתו, הוא המושכל מן הדבר ומה שיגיע ממנו לשכל; אולם התואר והגוון והחומריות שבו, במה וכל עוד שהם בפרטיותם, נשארים מוחשים, היינו קנין לחושים בלבד, כל עוד שלא יגיע לאיזה כללות וסדר חוק, שעי"ז יושגו לשכל. ד"מ, צבע הלובן וטעם המתיקה, כל עוד שלא נתבאר בחכמה עצמותם וחוק היותם, הנם מדע חושיי בלבד, קנין לחושים ולכח הדמיון, אין בכחם להוודע ולהתוודע זולתי כשיתראה בפועל והרגש העין והחיך. אולם כאשר יתבאר שמראה הלובן הוא ערוב כל הגוונים יחד, וענין טעם המתוק (לפי דעת קצת חכמי הטבע) היות חלקי הגוף המתוק בתמונת עגולה ומחליק לחיך, אז כבר הושכלו בשכל, ושב גדרם וחוק הוויתם קנין לשכל המיוחד שהשיגם. וזה לפי שלא עמדו הציורים ההם בפרטיותם שבחושים, הבלתי עומד להיות נגדר בפה ומושג לשכל, והגיע מהם עתה לשכל ציור עכ"פ יותר כולל מן ציור חומר ההרגשה לבד, הגם שעדיין לא השלים השכל פעולתו בזה, ועדיין ישארו לנו במשלנו זה ענין הגוונין בכלל וחלקי המורכב הקטנים, ושניהם עוד מוחשים בלבד, באופן שצריך עוד פעולה ועבודה לשכל לנקותם לגמרי מן החושיות ולהמציאם מושכלים, אם ישובו קנין בעצם ובמוחלט לשכל. ולזה כל עוד שיוסיף השכל להפשיט פרטיותן של דברים ולעשותם כללות, וכל מה שיצעוד ויעלה יותר לעשות מן מה שהוא מורגש וקנין לחוש מושכל וקנין לשכל, יגיע יותר לעושר מושגים מקניני שכל נקיות מן החומריות, היינו פרטיות החושיות. — והנה אף כשנגיע ע"י ההפשטה וההשכלה הנז' בנמצאות לדעת תכונתם וערך סדריהם וחוקי היותם ודרכי פעולתם, וזהו צורה העצמית אשר להם, עוד ישאר בנמצא החומר הנושא לכל אלו התכונות, שבו יחול הכל. וכשהשכל דורש ושואל גם עליו, כדרכו לבקש המושכל מכל דבר, מהו עצם החומר, היינו מה המושכל שבו, וישיב לעצמו שעצם החומר הוא התפשטותו במקום וגבולו בשלשה מרחקים, תמונתו בהגבלה זו וכבדותו בהרגש נושא אותו – הנה כבר חתר והתחיל לעשות גם מן הקץ הנשאר בהשכלה, והוא החומר, כללות וקנין שכלי; ועם זאת עדיין אינו

שכל נקי, שעדיין לא יצא ידי חובתו בבאור אותה הכבדות מה היא, וזה המקום, ואלו מרחקיו, ואותן התמונות הנודעות לחוש ע״י ההרגש ולדמיון ע״י הציור החושי, מה מהותם בשכל? כללו של דבר, פעולת השכל היא לבטל בהשכלתו פרטיות ההשגה החושית, שהם מראות מקריות פרטיות ובלתי נאחדות לכלל, ולשנות ולהפוך אותם ענינים ומושגים שכליים, שהם הם עצמותם וכללותם וחוקם של המוחשים ההם המבוטלים, או בקצור עוד, שעל ידי פעולתו יתעלה החומרי והחושי והדמיוני לשוב שכליי, קנין לשכל ומתאחד עם עצמותו, כמו שכבר התאחד החומרי עם החוש ונעשה מוחש, ועם הדמיון ונעשה ציור דמיוני. — ודע עוד, כי לפי ההשגה ההמונית, שהיא רק בציורים חושיים או גם בציורי תחלת המחשבה, גדר המציאות יאות לבד למוחשות, הענין הבא בחושים, כמו הגוף, האודם והמתוק — על אלה יאמר שהם נמצאים; אמנם על המושכלות והענין הנמצא בשכל לא יגזרו עליהם גדר מציאות בפני עצמו, ויאמרו שמציאותם רק לבד בשכל המשכילים. וזה אמת מצד, רק הטעות בציור ההמוני שיאמר שאין זה מציאות, והחכמים יאמרו בהיפוך (ושוין בזה כל השטות הפלוסופיות, ונבדלים בזה רק ברוב או במעט המדע המבורר והכנסו והמשכו בכל חלקי שטתם), שהמושג ונודע לבד בחוש, לפי מה שהוא משתנה וחולף ונפסד, אין לו מציאות על דרך אמתי, ולא יאות שם הֱיות ומציאות למראיתם וחלופם, בואם וסורם כרגע, ורק המושכל ממראות אלו, והם הכלליות המושכלות שיסודתם בשכל, והם במהותם ועצמותם שכל — להם יאות שם הֱיות ומציאות אמתית קיימת. וישאלו החכמים, איך יקרא מציאות לבלתי עומד בעינו במעמד אחד בעצמו אפילו כרגע היותר קטן שתוכלו לציירו? למשל ובכדי לקרב אל הדעת המשותף: הן ידענו שבכל יום ובכל שעה יותכו ונחסרו מן האדם, כמו מכל החי, חלקים, וישובו תמורתם אחרים ע״י המזון, והנה יונח בהכרח שמקץ איזה זמן מסוים כבר חלפו להם כל חלקי גופו שבתחלת הוולדו (ובלא זה היו רק מעטים בגוף קטן מאוד) ועמדו אחרים תחתם, ואיך תאמרו שזה הגוף הנוכחי הוא הגוף והאדם הראשון בעצמו? וכן הדבר בכחות הגופניות הנראות בו, לא יעמדו רגע אחד בעינם, ואף אם בצד אחד יתראה למוסיף

כח מתחלת הוויתו, הנה בצד אחר גם יפסיד מהם בכל רגע. וד"מ כשהיה לאדם זה בצאתו לאויר העולם כח פנימי נכון לעמוד בו תשעים שנה, ולאדם אחר כח נכון לעמוד באמצעיים הצריכים שבעים שנה, הנה כשחיו חודש, כבר חסרו הכחות ההמה כפי חסרון הזמן שעבר מחייהם, ובאמת חלפה ההכנה הראשונה וקמה הכנה אחרת תחתיה, וכן לעולם בכל שעה ובכל רגע. — ואם תאמר אלינו שזה הגוף ואלה כחותיו משתנים באמת, באים ועוברים, הווים ונפסדים לזמן גדול או לזמן קטן, ואם כל זאת אני הנני אדם אחד בעצמי, ואני היודע ונזכר כי אני אני הוא אשר הייתי מלפנים, ואין כאן שנים — הנה נשיב לך: ישמעו אזניך מה שפיך מדבר! „אתה אחד בעצמך", כלומר רק העצמיות שבך במה שאתה חי ואדם, והוא המושכל ממך, הוא העומד קיים ובלתי משתנה וחולף לפי האמת, אולם כל מה שהוא נראה ונרגש ומצוייר ומדומה בך, הכל חולף הווה ונפסד כרגע, אין לו קיום ומעמד בעצמו, כי אם בעצמותך, שהוא השכל המשיג עצמו ומשיג גם חוק וסדר של אלו ההוויות המתראים ונסתרים, באים ועוברים אצלו ולפניו, וזהו מה שאמרנו לך, שרק למושכל יאות שם מציאות אמתית, וכי המוחשות בפני עצמם אין להם מציאות אמת, כי אם בשתוף שם לבד.

ודע עוד, שאלו המושכלות והחוקים והסדרים שזכרנו, במה שהם בעצמותם שכל, ביחס זה הם נצחיים עומדים, בלתי נופלים תחת הזמן כלל. ובכדי להבינך גם בזה במשל הקרוב: הנה החוק שבמרובע אלכסון גדול מצלעו ושהוא בריבועו שוה למרובעי שני הצלעות העומדים על נקודות קצותיו, לא נאמר שהוא מזמן אלף או אלפים או רבבות שנים, כמו שלא נאמר כך על המשפט שהכל גדול מן חלקיו ושוה לקבוצם, או שמספר השנים כפלו שוה למרובעו, שהם מזמן כך וכך או מבריאת העולם או מקודם ליצירה, אלא נאמר שאין אלו המשפטים נופלים תחת הזמן, ושהזמן למטה מהן במציאות. — אמנם כן הוא הדבר בכל מושכל כולל, ובמה שהוא מושכל לבד, לא מוחש, אין לו דבר עם הזמן, עם המקום, כמו ענין העצם והמקרה, הסבה והמסובב, האחדות והריבוי, ודומיהם מושגים כוללים, וכן הדבר בענין המינים והסוגים כולם, שהגם שמציאותם בעולם ובפרט הוא בזמן ובמקום, הנה

המושכל מהם נצחיי עומד לעד, ואילו לא נבראו, אנו משכילים שבהכרח עלו במחשבת השם ב״ה, ועצמות מושגם נמצא בהכרח. וד״מ מושג החיות כולל כח פועל חיוני, ומושג כולל שכלי יוצא לאור המציאות החיצוני ע״י מה שהוא מתפרט לפרטיו במושגי חיות, החיה הבהמה העוף והרמש, ומתפרט יותר למיני הסוס החמור וכדומה, והמינים הללו ישתלשלו עוד יותר עד לאישים פרטיים. והנה המין איננו דבר זולת המושג הכולל מן הפרטים או האישים, וכאשר יאבד ויפסד אישיותו ופרטיותו, הנהו חוזר לכללותו. ולזה לא יאבד המין, אבל האיש, והטבע עושה בזה מה שהשכל עושה, היינו שמבטל את הפרטיות ומקיים את הכללות. ובכלל שאין אמתת הנמצאים כי אם עצמות שכל כללי ערוך ומוגבל ביחוד ופרט ערך והגבלה ידועה, ולזה עצמיותן של הדברים במה שהם שכליים אינם נופלים תחת הזמן, שהוא צורת המשתנה, ולא תחת המקום, שהוא צורת היוצא לחיצונות מציאות. אולם מציאותם החושיי איננו עצם, כ״א מקרה עומד להשתנות ולהפסד ונופל תחת הזמן והמקום וצריך לשכל כולל המתחילו ומעמידו לזמן מוגבל. ועל זה הדרך אומר הרב שהמציאות מקרה קרה לנמצא, כוונתו בזה על המציאות החיצוני של הנמצא הפרטי שהוא אפשרי המציאות. ונחיצת הלשון לבד הביאו לדבר מן הנמצא כאילו היה דבר עוד בטרם המציאות, ובאמת טרם מציאותו לא היה דבר, היינו עצם פרטי מוגבל במקום ובזמן ובכל איזה גבול, כ״א רוחניות שכלי כולל ובלתי מוגבל וחפשי מכל גבול. ועד״ז אמרם: טוב לאדם שלא נברא משנברא, ג״כ נחיצת הלשון, והדברים עתיקים. ועוד יגיעו לבאור יותר בהמשך השער.

הרוחני וכל עצם קיים תמיד בלתי משתנה (וזה לבד יקרא לו החכם מציאות אמת, וכל המשתנה הוא אצלו ג״כ נפסד ואובד) יקרא לו בשם כבוד, מושאל משם כובד, בשביל קיומו ומעמדו בתכונתו, כעצמות נשמת האדם העליונה שהיא המשכלת. ורומז על זה הכתובים: ואחר כבוד תקחני, למען יזמרך כבוד, אף שמח לבי ויגל כבודי. לגלגלים וצבאותם יקרא הגויות הנכבדות. על העולם שבו המלאכים העליונים יאמר: „וכל זה העולם כבוד

וכולו עומד״. עוד יקרא שם של ארבע וחצי השם ושם אהיה השם הנכבד, ולא יקרא כן לשאר שמות הקודש, והטעם יתבאר בהמשך.

ובזה יתבאר לנו הדבר הרגיל מאד בפי החכם: „הכללים שמורים והפרטים אובדים״. ובמקום אחר (שמות ג׳ ט״ו) מבאר יותר: „וחכמי לב דמו המינים שהם הכללים, כי הפרטים אובדים, דמו אותם המינים הכללים העומדים לצל עץ על מים רצים תמיד״. כוונתו במשל העץ על המושג המושכל העומד קיים ובלתי משתנה, כמו במשלנו של מעלה מושג החיים, ובמשל הצל על הגבלת המושכל הכולל בתכונות פרטיות וסדריהם וחוקותם, שהם המראים את הכולל, במשלנו מושג הבהמה פרטי של מושג החי, ומושג הסוס והחמור היותר פרטים, ובדיבור מים רצים תמיד כוון אל הנמצא הפרטי החושי בחומר הגשמי, שהוא משתנה לעולם, לא יעמוד רגע על מתכונת אחת. —ועוד יאמר על המקרא (תהלים ק״ב) לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו: „והנכון כי זאת הארץ היא היבשה, ומעשה ידיך שמים הוא הרקיע, והם עומדים בכללם ואובדים בפרטיהם, על כן אמר המה יאבדו, כי הפרטים אובדים והכללים שמורים, וזה שיאמר כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה, על הפרטים אמר, היוצאים מן הכלל (מתפרטים ונולדים ממנו) כי הם משתנים ואובדים, רק הכללים שהם החוקים העמידם חק ולא יעבור״. הנה יראה מזה כי המינים והכללים והחוקים לכל הנמצאים הם אצלו דבר אחד, והוא המושגים השכליים הכוללים מכל דבר.

וכבר זכרנו כי יש מדרגות במושכל, ושהוא צועד ומתעלה בנקיונו וכללותו, באופן שהמושג בשכל מכל דברים החושיים, המינים והחוקים והסדרים והנכללים לפלוסופים במאמרות, הם במעלת המושכל במדרגות ידועות לחכמים בפלוסופיא ההגיונית. מדרגה למעלה מהם במושכל הוא מה שהוא יותר כולל, והמה ציורים תבוניים, כמו ציור מושג החיות, הטוב, השלם, החפץ, החכמה, היופי, התושיה ודומיהם, שמציאותם במושכל ויוצאים למציאות חיצוני חזק בפרטים ובכללים. ולמושכל בכלל וביחוד לציורי הבינה הנזכרים הוא שקרא אפלטון בשם אידיאה, והם הצורות האפלטוניות המפורסמות לחכמים, שאמר עליהם אפלטון שהם לבד הנמצאות האמתיות

ושהדברים החומריים המורגשים הם לבד הצל ודמות הנראה של אותן האידיאות [ומזה לקח גם החכם דיבורו הנזכר בזה]. ובאמת אין דמיון הצל מספיק כלל, ואין הדברים המוחשים צל לבד, ואף הדבר המושג מהם בחוש הוא באמת רק כצל, זה האודם וזה המתוק הנרגש, לא עצמיות המוחשות והחוק והמושכל מהם בשכל, שזה הוא בעצמו האיד"יאה הכוללת היוצאת לפעל ע"י ביאה בפרטות מה; אולם הכוונה אחת או קרובה לדברי אפלטון, שרוב דבריו חידות ומשלים, כמו שזכר הרב באגרת.

ודע עוד שזה וכמו כן ענין גוף ונשמה שנמצא בפי הכל, או חומריות הדברים ורוחניותם, שאין בעולם הזה דבר חסר לגמרי משניהם; אלא שיתעלם הרוחני בקצת הדברים ובקצתם יתראה יותר יותר, כמו הגופים הדוממים שאין נפשם ורוחניותם ניכר, אף על פי שנמצא בהם, והם כוחותיהם הרבות וההכנה הנמצאת בהם לכל מפלאות חוקות הכימיאה; במעלה מן הרוחניות גבוה הרבה הצומח שנפשו ורוחניותו מתגלית לעין המביט בו, ונפלאים מעשה החכמה בו ובהוויותו ובגדולו לדורשים בו, מן הארז ועד האזוב; למעלה ממנו הנפש החיונית שבה מתגלים ונראים החיות וההרגש והחוש והדמיון, כחות פנימיים ומתעלים כבר הרבה מן החומרי. אמנם בכל אלה המדרגות לא הגיע הרוחני שבהם למעלת הדעת השכלי לידע לא את זולתו או את עצמו, ולא נודעו כי אם לזולתם החושב ומשכיל בהם, ועל כן עצמותם ורוחניותם בערך שינה ותרדמה, שהם הטמונים בחושך הכוחניות, ולא יצאה הרוחניות לפעל שלם בהם בעצמם, כי אם בהמשכיל בהם, שהוא הכולל בזה בעצם רוחניות את פרטי רוחניות של כל אלה המדרגות הנזכרים, והוא האדם, שבו נתעוררה הרוחניות בשלימות לדעת כל זולתו, ויותר לדעת את עצמו. וכל מה שישכיל יותר, יסתלק חושך הכוחניות והיה למאור מאיר עצמו וכל אשר סביבותיו, והוא דומה בזה להאור הגשמי, שגם הוא העומד בין שני עולמות: קץ לעולם המוחש החומרי ותחלת העולם המושכל הרוחני. ובזה תבין דיבורו בפרק הראשון מחבורו שער השמים (החבור הזה הוא הקדמה לפירושו במעשה בראשית, ואין אתנו כ"א הפרק הראשון ממנו היקר מאד ויבואר כלו): „דע כי שבע מעלות הוא העין (הם העורות שבעין),

והפנימי הוא הגרגיר הלבן, והנה האור איננו גוף, ואור הנפש (הוא עצם הרוחני היודע עצמו וסביבותיו כנזכר) צריך לאור אחר חיצוני (להבטת החוש), ואם היתה יכולת בך להבין איך תראה העין צורות משונות ברגע אחד, ואיך יכילו השמים בגרגיר הלבן, אז תחל להשכיל". וכוונתו מה שאמרנו, שכבר בחוש הנכבד, והוא העין, החלו לסור האזיקים של המקום והזמן, וברגע אחד צורות משונות ורחבי שמים יתכללו ברוחב חצי אצבע, ונעשים בזה קנין להשגת החוש. גם הפלוסוף הגדול האשכנזי שהיה בדורנו, בדברו על העיון הזה העיר, כי מלת אויפגעהאבען שבלשונו הוא המורה כאחד על הסרת הדבר ועל רוממותו למציאות יותר אמתית וקיימת, ועל כן ישתמש בה לרוב. והנה גם בלשוננו תורה המלה נעלה, ועוד יותר הדיבור נתעלה או נסתלק והשם התעלות או הסתלקות בעברי מאוחר, על הציור התבוני הזה, מציאות דבר בדרך רוחני כללי תחת היותו לפנים מוחש פרטי (דיא אידעאלע עקסיסטענץ).

כבר הרמזנו בענין המדע החושיי הנקנה בהרגש, שעל ידי קבלת החושים נעשה הדבר המוחש קנין לחוש, ואחר לדמיון, וכשאני רואה ושומע, הנה הדברים שבים לפנימיותי ונאחדים עמה, וכבר היא זו התחלת רוחניותם, שנעשו מוחשות. ואף גם החוש כולל במדעו פרטים רבים ושונים במרחב צר, והדבר הנפרד בעצמו בזמן ובמקום הנה יכללנו החוש, ועוד יותר הדמיון. — אולם עוד יותר מזה השכל יכלול בהשגתו עצמות הדברים וישכילם, ושבו למושכלות שאינם נופלים כלל תחת הזמן והמקום, ואין גבול בזה להרוחני הנקי, שהוא משיג ומתאחד עם מושכליו וכוללם לבלי תכלית. ועל כן הרוחני הוא בעצמותו הכל, אולם הדומם והצומח שלא הגיעו למדע ולמורגש, הנה הם במציאותם הבודדת רק חלק, והחי כבר חלקו גדול מעט במציאות, לפי שכולל פרטים הרבה מתולדות הזמן והמקום. אולם האדם כבר יכלול בעצמות כחניותו את הכל, גם שבמה שהוא מוגבל בהשכלתו עדיין הוא בפעל חלקיי. וכל שישכיל יותר ויגיע למושגי הדברים ויכללם במדעו השכלי, יותר ישוב כללי. ובזה יהי די לבאור המלות כללים ופרטים, מינים ואישים, כל וחלק, ויתר באור הענין להם יבוא בהמשך.

ב· מתוך הפלוסופיה הערבית

אותות השמים

לאריסטו, העתיקו מערבית ר׳ שמואל בן יהודה ן׳ תבון.

(הקדמת ס׳ אותות השמים ומאמריו הראשונים נדפסו בשנת תרכ״ז לדוגמא ע״י צ״ה פיליפובסקי. ההוצאה ההיא המכילה רק ב׳ דפים בתבנית 12^{0} אינה מצויה כלל, ואולי האכסמפלר של מר ש. זליגמן באמסטרדם שממנו הועתק הקטע הבא הוא השריד היחיד שנשתיר ממנה. השוֵה ס׳ התרגומים העברים של רמש״ש, עמוד קל״ב, ומאמר פריימן ZfhB. שנת י״ו (1914), עמוד קפ״ד. שאר חלקי ס׳ אותות השמים עדין הם בכת״י ולא נדפסו).

המאמר ברושם.

אשר יֵרָאה פעמים כעמוד אש רחב ופעמים כפתילה דולקת וכלהבת, ואחר שהתבאר מה שזכרנו, ראוי לנו שנגיד הסבה אשר בעבורה יראה באויר כעמוד אש רחב, ויראה יותר קטן ממנו. ונאמר כמה שאמרנו במה שקדם, שהארץ כשתתלהב לתנועת השמש, עלה יעלו ממנה מינים מן האידים, האחד האיד החם היבש כשלא יהיה בו שום ליחות, והאיד החם הלח כשיהיה בו קצת ליחות, והאיד הקר הלח כשיהיו המים גוברים עליו. אמנם האיד החם היבש, העפר הניתך ממנה לחוזק חום הקפת השמש עליה יעלה ויקרע האויר ויגביה למעלה בחומו ויבש, והאיד החם הלח יעלה למטה ממנו ויותך ויהיה ממנו האויר, והאיד הקר הלח יעלה ביושר, והוא חם מעט, וכשיגיע אל המקום אשר יקפא בו, יתקבץ ויתעבה כשיהיה לו מונע שיעצרהו ויאספהו, ואז יכבד ויגר מי מטר, והאיד החם היבש יעלה עד סוף מהלך האויר, ויעלה עוד עד גבול האש ויתלהב כשיגיע שם, ויחם חום חזק להדבקו באש וקרבו לתנועת הגלגל, וכשיהיה לחלק ההוא מן האיד המתלהב מתנועת הגלגל אורך ורוחב, יֵרָאה כעמוד אש, מפני שיתלהב כאש המתלהב בעצים. וכשיהיה האיד ההוא דק, יֵרָאה ארוך לבד, וכשיהיה קטן בארכו ורחבו, יֵרָאה כפתילות דולקות עגולות ככוכבים, כי לריחוק מקומו יֵרָאה עגול, ואם יהיו חלקי האיד ההוא מדובקים קצתם אל קצתם, יארכו ויהיו לפיד. ופעמים יהיו הלפידים גם כן כשידָחה החום אשר באויר

אשר למטה מן המקום ההוא מפני קור מתחדש, ויֵרָאו לפידים יוצאים ממנו. אך זה המין מן הלפידים יהיה מראש חשוך עכור, ויושלכו מן האויר כדמות אש שמשליכים מקנה ברזל או נחשת. ואם יאמר אומר כי סבת הוית הלפיד היא כדמות הפתילה המונחת על (ה)פתילה אחרת, תתלהב הפתילה התחתונה מן העליונה ויהיה אש ארוך, ונאמר שהענין דומה שיהיה בצד הזה, ואפשר שיהיו הלפידים גם כן מחלקי האיד המתלהב, ויהיו ג"כ כדמות האש הנאסר בדבר ואחַר יֵרָאה מתגלגל ממנו. ואולי תרד האש הזאת לארץ ותגיע אליה, והם נראים ביום ובלילה כשיהיו השמים זכים. ואמנם הלפידים היורדים לארץ אין הויתם מן האיד המתלהב במקום העליון, אך מן האיד הנדחה חומו מפני הקור, ויושלך האש אשר ידחה ממנו למטה, ואע"פ שמטבע האש לעלות למעלה, כי הדוחה אותו הוא קֹר האויר המונע אותו מעלות, לְהֵפך אשר ביניהם. אך הלפידים העולים למעְלה ואינם יורדים למטה, יהיו מן האיד המתלהב למעלה, לא מן החום הנדחה מפני הקור, ואמנם הלפידים העולים הולכים על טבעם, והיורדים למטה נמשכים כנגד טבעם, ולא יהיה נטותם אל קצת הצדדים רק למשיכת הצדדים את האויר ימין ושמאל. ואלו הדברים המתחדשים תחת גלגל הירח יֵרָאו מהירי התנועה לקרבתם אלינו. ופעמים יֵרָאה בלילות הזכים באויר אדמימות ומראים שונים, וזה יהיה בענין התחלף מראה האויר בהתחלפו, מפני שהאויר יתעבו חלקיו ויתקבצו לקֹר הלילה, וכשיזרח עליו או יזהיר בו (ואח"כ) [האור] ישוב ויתהפך האויר ההוא אל האויר אשר תחתיו, כאור המתהפך מן המים אל הקור, ויראו אז באויר מראים שונים, כפי מה שיתהפך אליו מן האור המזהיר בו. ורוב המראים אשר באויר הם כמראה הפרפור, מפני שהמראה האשי שהוא אל הלובן יתערב עם חשכת הלילה, והוא כדמות מראה הכוכבים שענינם כעין החמר וכעין הפרפור, וזולתם מן המראים הנראים בזריחתם ושקיעתם בעת החום הגדול, כשיבדיל עשן או אבק בין עינינו ובינם. ואומַר שאולי יֵרָאה באויר כתכונת בריכה או נהר, ויהיה מפני שהאור כשיהיה באויר ויבדיל בין האבקות והשחרות שבתוך האויר, יֵרָאה אמצעי כבריכה או כנהר. ויתחדש זה באויר ביום ובלילה, ואמנם

לא יֵרָאה ביום מפני אור השמש. ורוב המראים שיֵרָאו בלילה יֵרָאו כמראה היין לחשכת הלילה. וכל אילו הם במקום העליון. הנה הגדנו נר השמים, והכוכבים בעלי השרשרות, ועמוד אש הנראה באויר, והלפידים, והכוכב האחד כפתילה דולקת, וזולתם.

מוסרי הפילוסופים

לחונין (חנניה) בן יצחק, העתקת ר׳ יהודה בר שלמה אלחריזי.

השער הראשון, פרק חמישי.

הוא מפותח על חותם סקראט: מי שיגביר יצרו על שכלו, יגלה קלונו; ועל חגורתו כתוב: כל המעלים עינו, ינוח לבו; ועל קיר היכלו כתוב: כשתפחד מאלדיך ותזהר מדרך רע, לא תכשל ברע. ועל חותם דיאגניס: אַל תתרעם ממה שנגזר עליך, כשתהיה אתה הגורם; ועל חגורתו: מי שיבקש חברתך לדָבר, יפנה ממך בפנותו. ועל חותם פיתגריש: דע שאינו קיים טוב מטוב שאינו קיים. ועל חותם אפלטון: תנועת הנח קלה מעמידת הנע. ועל חותם אריסטוטליס: הכזב והחונף שתי סיבות לחשוף כל דבר ולהפר כל אהבה. ועל חותם סילאפוס: אין דבר תקיף כמו התאוה. ועל חותם איפוקראט: החולה המתאוה יש לי תקוה בו מן הבריא אשר לא יתאוה לדבר. ועל חותם גליאנוס: מי שיעלים חליו וציריו, נעדר מזורו וציריו. ועל חותם בורייס: מי שלא יכבוש שכלו, לא יכבוש כעסו. ועל חותם פורפארוס: מי שידבק באמונה, ידבק בו רצון בני אדם, ומי שתתמעט אמונתו, ירבו אויביו. ועל חותם פליטוש: ריע כל אדם שכלו ואויביו סכלותו. ועל חותם פיוריוס: שומר פיו ולשונו, ירבו עוזריו. ועל חותם בטלמיוס: התואנה שליח הפרידה. ועל חותם אותידוש: בנסיונות ואחרונות רפואה הנחה. ועל חותם בלאניס: כל החפץ בך לדָבר, יסור ממך בסורו. ועל חותם סוילן: חברת העצל כפי דרכו. ואלה שתי המלות כבר נאמרו בתחלה. ועל חותם הרמוס: פוץ מגל קוצר התאוה. ועל חותם גירוסיס: מי שתצטרך אליו, תקל

בעיניו. ועל חותם נוטרופש: כל מי שיקבל עדות שוא, כאלו פצע לחייך. ועל חותם גתגורש: כל הנצרך אליך, תהיה חברתו כפי שאלתו. ועל חותם פיקורש: ידידות הצריך כפי צרכו. וזה המאמר דומה קצתו לקצתו. ועל חותם לוקמן: תטיב אם תרצה לקבל טובה.

השער הראשון, פרק ששי.

נקבצו ד׳ פילוסופים אשר היו עמודי בית החכמה בהיכלי הצורות המוזהבות ביום מועד ממועדי היונים, ושוטטו בעניני החכמות ונדברו בפילוסופיהם, וזכרו מה שיסדו הקדמונים מן החכמה, ואמר אחד מהם: כי זה הקבוץ לא יתעלם, וזה המעמד לא ישכח, וכבר נמצאו פה אוהבי החכמה וחפצים לשמוע אותה, ועתה נזכר במעמד הזה מלות שיהיו זכרון לדור אחרון וילמדו אותם הבאים אחרינו ויהיו מוסר לראשונים וחכמה לאחרונים. ויען ויאמר: בנפשות הנדיבות והרעיונים הזכים יגיעו הלבבות לאויר השכל הרוחני ויעלו במלכות האורה והגבורה הנעלמת העניינים המקפת על האפסים, ויטיילו בערוגות השכל הזכות מכל חלאה; כשתהיינה זכות יחיו הרוחות חיי עולם אשר לא ישיג הפסד ולא ישוב אפס, ואז ידבק היסוד ביסוד ויתאחד הזך בזך וישקע העכור בעכור, ואז יראו הלבבות סודות התעלומות ויבטחו במה שהשיגו מן המדע הידוע בכח הרעיונים ובהתאחדות הדמיונים ובהתחברות הדעות. אמר השני: איך ישתוקקו הלבבות לדעת התעלומות, וכבר נעלמה מהם מציאות האמת? איך יתברר הזך מן העכור בלי יגיעות הרעיונים, ואיך ישיגו המחשבות בעמקי הסודות, והם צפונות בצפון השכלות והגיעו התאוה אל מקורם ומחצבם, והתחזקו הרוחות במקומם ומוצאם, וחזרו הרעיונים ליסודתם ושבו תנועות המחשבות אל מקום נוחם, ונבדלו הדמיונים מהדמיונים ברקום כח האויר, והשקיפו אל היכליהם מאספי יסודיהם. אמר השלישי: קבול עידות היסודות יביאו הרעיונים בשאון גלי המחשבות, והגיעו אל האויר המגיע לדעות ולבבות, ויקבלו האויר מהגיע אל הלבבות, וירוצו במערכת להשיג תבונת התעלומות, וידבקו במלכות העליון אשר הם קיום הנפשות בצל עניני הכבוד. אמר הרביעי: איך יתחברו ההופכים לדעת

עידיות הכוחות הצפונות בדעות להראות תעלומות הצפונות, עד ידבקו הרוחות ברוחות, ויהיו נמסכים המינים במינים, ויתברכו במרחב המחשבות, ויכנסו במשעול השכל וידחקו מעכירת הסכלות, ויבדלו מזולתם במעונות הסתר לבא למרחב השכל, ומה נכבדת הטובה ההיא ומה יקרה ונעימה. אמר חנניה: ונכתבו אלו המלות בזהב ונחקקו בהיכלות, והיו קורין אותן במרחב הקהילות ודורשים אותם אל התלמידים ואוצרים אותם באוצר חכמתם.

ספר השכל והמושכלות

לאבונצר אלפראבי

(הוצאת מיכאל רוזנשטין).

אמר אבונצר: שם השכל נופל על פנים רבים. האחד מהם הדבר אשר יאמר בו ההמון באדם שהוא משכיל; והשני השכל שמשיבין אותו המנצחים על לשונותם ואומרים: זה ממה שיחייבהו השכל או ירחיקהו, וכמו כן שאר המדברים מעם הארץ. והשלישי השכל שזוכר אותו ארסטו בספר המופת. והרביעי השכל שיזכרהו במאמר הששי מספר המדות. והחמישי השכל שיזכרהו בספר הנפש. והששי השכל שיזכרהו בספר מה שאחר הטבע. אמנם השכל שיאמרוהו ההמון באדם שהוא משכיל, חשב מה שרוצים בו הוא ההשתכל, והוא שהם יש שאמרו בכמו פלוני שהוא היה משכיל ויש שנמנעים שיקראוהו משכיל, ואומרים המשכיל צריך אל דת, והדת אצלם הוא שיחשבוהו שהוא החשיבות. ואלו אמנם רוצים במשכיל מי שהיה חסיד וטוב התבוננות ורחש מה שראוי שיבוקש מטוב וירוחק מרע, ונמנעים שיפילו זה השם על מי שהיה טוב ההתבוננות ברחישת מה שהוא רע, אבל קוראים אותו רמאי או בעל נבל וכיוצא באלו השמות. וטוב ההתבוננות ברחישת מה שהוא טוב באמתות כדי שיעשה, וברחישת מה שהוא רע באמתות כדי שירוחק — הוא השתכל. ואלו אמנם רוצים בשכל הענין הכללי מה שירצהו ארסטו בהשתכל. ואמנם מי שקרא פלוני משכיל אמנם רצה בו טוב ההתבוננות ברחש מה שראוי שיבוקש או ירוחק על המוחלט. ואלו כשיעמדו בדבר פלוני והדומים לו שישיבו במי שהוא משכיל אצלם, היקראו

בזה השם מי שהיה אדם רע או שהיה עושה טוב התבוננותו במה שהוא אצלם רע, ישהו או ימנעו מקרא אותו משכיל. וכשישאלו אותו מקראותו על מי שיעשה טוב התבוננותו בפעל הרע, היקרא בעל נבל או רמאי או הדומה לזה מאלה הדברים, ולא ימנעוהו מזה השם, ומדברים אלו גם כן יתחייב שיהיה המשכיל אמנם יהיה משכיל עם טוב התבוננותו כשיהיה חשוב וחסיד, יעשה טוב התבוננותו בפעולות הטובה שתעשה ובפעולות זולת הטובה שתרחק, וזהו המשתכל. וההמון לפי שהיו במה שרוצים בו בזה השם שתי כתות: כת נותנת מצד נפשה שהמשכיל לא יהיה משכיל אם לא תהיה לו דת, ושהרשע אלו מגיע בטוב ההתבוננות ברחישת הרע מה שהגיע לא יקראוהו משכיל; והכת האחרת שתקרא האדם לטוב התבוננותו במה שראוי שיעשה בכלל משכיל, היא כשתושב במי שהוא רע ויש לו טוב התבוננות במה שראוי שיעשה מהרע עמדו ונמנעו, יהיה שוב ההמון כלם במה שרוצים בו במשכיל אל ענין המשתכל. וענין המשתכל אצל ארסטו הוא טוב התבוננות ברחישת מה שראוי שיפעל מפעולות הטובה בעת שיפעל במקרה מקרה, כשיהיה עם זה חשוב במדה הטובה.

ואמנם השכל שמשיבים אותו המדברים על לשונותם ואומרים בדבר: זה ממה שיחיבהו השכל או ירחיקהו השכל או יקבלהו השכל או לא יקבלהו, אמנם רוצים בו המפורסם בתחלת המחשב אצל הכל, שתחלת המחשב אצל הכל או הרוב קוראים אותו השכל. ואתה יתבאר לך זה כשתמשך אחר דברי מדברים בו ועליו, או ממה שמזימים אותן בספריהם ויעשו בו זאת המלה.

ואמנם השכל שיזכרהו ארסטו בספר המופת אמנם רצה בו הנפש אשר בה תגיע ההאמנה בהקדמות הכלליות הצודקות ההכרחיות, לא מהיקש כל עקר ולא ממחשבה, אבל בבריאה והטבע מנערותו וממקום שלא ירגיש מאין הגיעו והיאך הגיעו, שזה הכח חלק אחד מהנפש יגיע לה בידיעה הראשונה, לא במחשבה ולא בהשתכלות כל עקר, ההאמנה בהקדמות שתארן התאר שזכרנוהו. ואותן ההקדמות הן התחלות החכמות העיונית.

ואמנם השכל שזוכרו במאמר הששי מספר המדות הוא רוצה בו חלק הנפש שיגיע בו בהתמדה על הרגל דבר דבר ממה שהוא בסוג סוג מהדברים

על אורך הזמן, ההאמנה בגזרות או הקדמות בדברים הרצוניים שענינם שיבוקשו או שירוחקו, שזה החלק מהנפש קראו השכל במאמר הששי מספר המדות, והגזירות שיגיעו לאדם בזה הצד ובאותו החלק מחלקי הנפש הן התחלות המשתכל ובעל הנבל במה שדרכו שירחש מהדברים הרצוניים שעניינם שיבוקשו או ירוחקו. ויחס אלו הגזרות אל מה שירוחש בהשתכל כיחס אותן הגזרות הראשונות שהן נזכרות בספר המופת אל מה שירוחש בהן, וכמו שאותן הן התחלות לבעלי החכמות העיוניות, ירוחשו בהן מה שענינו שירוחש מהדברים הרצוניים המעשיים. וזה השכל הנזכר במאמר הששי מספר המדות יתוסף עם האדם כל ימיו ותקבענה בו אותן הגזרות ותצטרפנה אליהן בכל זמן גזרות שלא היו אצלו במה שקדם, וישתנה חשיבות בני אדם בזה החלק מהנפש שקראו שכל השתנות רב. ומי שנשלמו בו אלו הגזרות בסוג אחד מהדברים יהיה בעל עצה באותו הסוג. וענין בעל העצה הוא אשר כשייעץ בשום עצה תקובל עצתו בה מבלתי שיבוקש מופת עליה ולא יחלוקו עליו ותהיה עצתו מקובלת, ואע״פ שלא יקיים על דבר ממנה מופת. ומפני זה מעט הוא שיהיה האדם בזה התאר אלא כשיזקין, מפני צרך זה החלק מהנפש אל אורך הנסיונות שלא יהיו אלא באורך הזמן ושתקבענה בו אותן הגזרות.

והמדברים יחשבו השכל שמחזירין ביניהם שהוא השכל שזכרו ארסטו בספר המופת ואל זה ירמזו. אבל כשתמשך אחר מה שיעשוהו מההקדמות הראשונות, תמצא אותן כלן בלתי התנות הקדמות לקוחות מתחלת המחשב המשותף, ולפיכך יהיו רומזים אל דבר ועושים זולתו.

ואמנם השכל שיזכרהו בספר הנפש הוא שמָהו על ארבע פנים: שכל בכח ושכל בפועל ושכל נאצל והשכל הפועל. והשכל שהוא בכח הוא נפש אחת או חלק נפש או כח מכחות הנפש או דבר עצמו מוכן או נכון שיפשיט מהוויות הדברים הנמצאים כלם צורתם זולתי חמריהם וישימם כלם צורה לה. ואותה הצורה המופשטת מהחמרים לא תהיה מופשטת מחמרים שבהם מציאותה, אלא שתהיה צורה לזה העצם. ואותה הצורה המופשטת ההווה צורות בזה העצם הן המושכלות, ונגזר לה זה השם משם אותו העצם

שהפשיט צורות הנמצאות והיו צורות לו. ואותו העצם דומה לחמר תקבענה בו צורות, אלא שאתה כשתדמה חמר אחד גשמיי כמו אבוקה אחת יש בה פתוח, והיה אותו הפתוח ואותה הצורה בשטחה ועמקה וכללה אותה הצורה על החמר כלו, עד שהיתה מקיימת החמר שנשאה, כמו שהוא בכללו הוא באותה הצורה כשפשטה בו הצורה, תקריב הבנתך מהבנת עניין קביעת צורות הדברים באותו העצם שידמה לחמר ומוצע לאותה הצורה, ויפרד משאר החמרים הגשמיים, כשהחמרים הגשמיים המלאכותיים אמנם יקבלו הצורות בשטחיהם בלבד זולתי עמקיהם, ואמנם הגשמים הטבעיים על התחלפות מזה. וזה העצם לא ישאר עצמו מופרש מצורות המושכלות עד שיהיה לו מהות מופרש ולצורות שבו מהות מופרש, אבל זה העצם נפשו ישוב אותה הצורה. כמו שאלו תדמה הפתוח והבריאה שתברא בה אבוקה אחת מעוקבת או עגולה ותשקע אותה הבריאה בה ותפשוט ותכלול על ארכה ורחבה ועמקה בכללה, ואז תהיה האבוקה כבר שבה אותה הבריאה בעינה, מבלתי שיהיה לה הפרשות במהותה זולתי מהות אותה הבריאה. על זה המשל ראוי שיובן הקבע צורות אותן הנמצאות באותו העצם שקראהו ארסטו בספר הנפש שכל בכח, שהיא כל עוד שאין בה דבר מצורות הנמצאות היא שכל בכח וכשתקבענה בה צורות הנמצאות על המשל שזכרנוהו יהיה אותו העצם שכל בפועל. וכשתגענה בה המושכלות שהפשיטן מן החמרים, והיו אותן מושכלות בפועל כשהגיעו להיותם צורות לאותו העצם, ואותו העצם אמנם היה משכיל בפעל כאשר הם מושכלות בפועל והם שכל בפועל, דבר אחד בעינו. וענין אמרנו בה שהיא משכלת אינו דבר זולתי שהמושכלות היו צורות לה על שהיתה היא בעינה אותם הצורות, אם כן הענין שהיא משכלת בפעל ושכל בפועל ומושכל בפועל ענין אחד בעינו ולענין אחד בעינו. והמושכלות בכח שהיו מושכלות בכח מקודם, הם שיהיו מושכלות בפועל, הן צורות בחמרים שהם חוץ לנפש, וכשהגיעו מושכלות בפעל אין מציאותם משהם מושכלות בפועל הוא מציאותם מה שהם צורות בחמרים, ומציאותם בנפשותם אינו מציאותם מה שהם מושכלות בפועל, ומציאותם בנפשותם הוא נמשך לכל מה שידבק בה,

והיא פעם אנה, והיא פעם מתי, ופעם בעלת מצב, ועתות כמות, ועתות מאויכת באיכויות גשמיים, ועתות תפעל, ועתות תתפעל. וכשיגיעו מושכלות בפועל, יסור ממנה רב מאותם המאמרות האחרים, ויהיה מציאותה מציאות אחר אינו אותו המציאות, ויהיו אלו המאמרות או הרבה מהם יובן ענייניהם בה על פנים זולתי אותם הפנים. והמשל בזה האנה המובן בה, שאתה כשתעיין בענין האנה בה, אם שלא תמצא בה דבר מענייני האנה כל עיקר, או שתשים שם האנה יאציל בה ענין אחר ואותו הענין על פנים אחרים. וכשיגיעו מושכלות בפועל, יהיו אז אחד מנמצאות העולם מצד שהם מושכלות בפועל בכלל הנמצאות, לפי שענין הנמצאות כלם שישכילו ויגיעו צורות לאותו העצם, וכשיהיה זה כך, לא ימנע שיהיו המושכלות מצד שהם מושכלות בפועל והם שכל בפועל שישכילו גם כן ויהיה שישכילוהו, או אינן דבר זולתי שהוא בפועל שכל, אבל אשר הוא בפועל שכל, מפני שמושכל אחד היה צורה לו, אפשר שיהיה שכל בפועל בערך אל אותה הצורה לבד, ובכח בערך אל מושכל אחר מחוץ לא הגיע לו אחר כן בפעל, וכשיגיע לו המושכל השני, יהיה שכל בפועל במושכל הראשון ובמושכל השני. ואמנם כשהגיע שכל בפועל בערך אל המושכלות כולם ויהיה אחר הנמצאות כשהיה הוא המושכלות כלם בפועל, שהוא כשישכיל הנמצא שהוא שכל בפועל לא ישכיל נמצא חוץ מעצמו, אבל אמנם השכיל עצמו. ומבואר כי הוא כשישכיל עצמו מצד עצמו שכל בפועל, לא יגיע לו ממה שהשכיל מעצמו דבר נמצא מציאות בעצמו זולתו מציאותו לו והוא מושכל בפועל, אבל יהיה כבר השכיל מעצמו נמצא אחר מציאותו והוא מושכל הוא מציאותו בעצמו, ואם כן יהיה זה העצם מושכל בפועל, ולא יהיה בנו קודם שישכיל מושכל בכח, אבל היה מושכל בפועל, אלא שהוא השכיל בפועל על שמציאותו בנפשו שכל בפועל ומושכל בפועל על חלוף מה שהשכיל אלו הדברים בעיניהם ראשונה, שהוא השכיל ראשונה על שהם הפשטו מחמריהם שהיה בהם מציאותם ועל שהם היו מושכלות בכח והושכלו שנייה, ומציאותם אינו אותו המציאות הקודם, אבל מציאותם נפרד מחמריהם ועל שהם צורות לא בחמריהם ועל שהם מושכלות בפועל. והשכל בפועל

כשישכיל המושכלות שהם צורות לו מצד שהם מושכלות בפועל, יהיה השכל שהיינו אומרים ראשונה שהוא השכל בפועל הוא עתה השכל הנאצל. וכשיהיו הֵנה נמצאות הם צורות לא בחמרים ולא היו מעולם צורות בחמרים, שאלו כשיושכלו יהיו נמצאות והן מושכלות המציאות שהיה להם מקודם שיושכלו. שמאמרינו שיושכל הדבר ראשונה הוא שיופשטו הצורות שבחמרים מחמריהם ויהיה להם מציאות אחר זולתי מציאותם הראשון. וכשיהיו הֵנה דברים הם צורות לא בחמרים, לא יצטרך אותו העצם על שיפשיטם מחמרים כל עקר, אבל יפגשם מופשטים וישכילם על משל מה שיפגש עצמו מצד שהוא שכל בפועל מושכלות לא בחמריהם וישכילם, ויהיה מציאותם מצד שהן מושכלות שכל שניה הוא מציאותם שהיה להם מקודם שישכיל זה השכל. וזה בעינו ראוי שיובן במה שהם צורות לא בחמרים, שהם כשישכילו יהיה מציאותם בנפשותם הוא מציאותם והם מושכלות לנו. והמאמר במה שהוא ממנו שכל בפועל ואשר הוא בפועל שכל הוא המאמר בעינו באותם הצורות אשר אינם בחמרים ולא היו בם כל עיקר, שהפנים שבהם אנו אומרים במה שהוא בנו בפעל שכל כי הוא בנו, על אותו המשל ראוי שיאמר באותם כי הם בעולם, ואותם הצורות אמנם אפשר שיושכלו על התמות אחר שיגיעו המושכלות כלם מושכלות בפועל או רובם ויקבע השכל הנאצל. ואז כשיגיעו אותם הצורות מושכלות יהיו אותם כאִלו הם צורות לשכל הנאצל מצד שהיא שכל נאצל, והשכל הנאצל דומה למוצע לאותם. ויהיה השכל הנאצל דומה לצורה לשכל שבפועל, והשכל שבפועל למין כח וחמר לשכל הנאצל, והשכל שבפועל צורה לאותו העצם, ואותו העצם דומה לחמר, ואצל זה יתחילו הצורות בירידה אל הצורות הגשמיות ההיולאניות מעט מעט, ומפני זה יתעלו מעט מעט עד שיפרדו מהחמרים דבר דבר ומעט מעט בפנים מההפרדות זה למעלה מזה. ואם יהיו הצורות אשר הם לא בחמר כל עקר ולא היו ולא יהיו בחמר כל עקר זה למעלה מזה בשלמות וההפרדות, והיה להם סדר אחד במציאות, והמתבונן עניינם היה היותר שלם בהם על זה הדרך צורה למה שהוא היותר חסר, עד שיגיעו למה שהוא יותר חסר והוא השכל הנאצל,

אחר כך לא יסורו לירד עד שיגיעו אל אותו העצם ואל מה שלמטה ממנו מהכחות הנפשיות, אחר כך אל הטבע, אחר כך לא יסור יורד עד שיגיע אל צורות היסודות, שהם היותר נבל שבצורות במציאות, ומוצעיהם יותר נבל שבמוצעות, והוא החמר הראשון. וכשיתעלה מהחמר הראשון מעלה מעלה, אמנם מתעלה אל הטבע שהם צורות גופניות בחומרים היולאניים, עד שיגיעו אל אותו העצם, אחר כך אל מה שלמעלה ממנו, עד שיגיע אל השכל הנאצל, הגיע אל מה שהוא דומה והוא לגבולים ולסוג, אשר אליו יגיעו הדברים אשר יוחסו אל ההיולי והחמר. וכשיתעלה ממנו אמנם יתעלה אל מעלות הנמצאות הנפרדות, ותחלת המעלה הראשונה למעלה היא מעלת השכל הפועל. והשכל הפועל אשר יזכרהו ארסטו במאמר הג׳ מספר הנפש הוא צורה נפרדת, לא היתה בחמר ולא תהיה כל עקר, והוא ממין מה שהוא שכל בפועל קרוב ההדמות מהשכל הנאצל, והוא אשר שָׁם אותו העצם שהיה שכל בכח שכל בפעל ושָׂם המושכלות שהיו מושכלות בכח מושכלות בפועל, ויחסו אל השכל שהוא בכח כיחס השמש אל העין שהוא ראות בכח כל עוד שהיא בחשכה, שהראות אמנם יהיה ראות בכח כל עוד שהיא בחשכה. וענין החשכה הוא ההטהרות בכח, כלומר ההזכות הנקרא בערבי אלאשפאף, או העדר ההזדככות בפעל. וענין זה ההזכות הוא ליאור כנגד מאיר, וכשיגיע האור בראות ובאויר והדומה לו, יהיה הראות במה שהגיע בו ממאור ראות בפועל, ויהיו המראות נראים בפועל. אבל נאמר שהראות אין הנראות, אמנם היה ראות בפועל כשהגיע בו האור וההזכות בפועל, אבל לפי שהוא כשהגיע לו ההזכות בפועל יגיעו בו צורות הנראים, ובהגעת צורות המוראות בראות יהיה ראות בפועל, ולפי שהוא נהיה מוצע קודם לזה לניצוץ השמש או זולתו, יהיה מזוכך בפועל, ויהיה האויר גם כן הניגע מזוכך בפועל, יהיה אז מה שהיה נראה בכח נראה בפועל, והתחלה ששָׂמה הראות ראות בפועל אחר שהיה ראות בכח, היא בעצמה שמה המוראות שהיו מוראות בכח מוראות בפועל, והוא ההזכות שהגיע בראות מהשמש. ועל זה המשל יגיע באותו העצם שהוא שכל בכח דבר אחד, מעלתו וערכו ויחסו ממנו ערך ההזכות בפועל מהראות, ואותו הדבר

יתן אותו לו השכל הפועל ותהיה לו התחלה בה, תשים לו המושכלות שהיו בכח מושכלות בפועל, וכמו שהשמש היא אשר תשים העין ראות בפועל והמוראות מוראות בפועל, במה שנותנת מאורה, כן השכל הפועל הוא אשר הוציא פועל השכל שבכח ושמהו שכל בפועל במה שנתן לו מאותה ההתחלה, ובזה בעינו היו המושכלות בכח מושכלות בפועל. והשכל הפועל ממין השכל הנאצל, וצורות הנמצאות שלמעלה ממנו הם בו לא סרו ולא יסורו, אלא שמציאותם בו על סדר זולתי הסדר שהם מצויים עליו בשכל שבפועל הרבה מה שנסדר, ויהיה יותר מוקדם מהנכבד, מפני שעליתנו אנחנו אל הדברים שהם יותר שלמי מציאות הרבה מה שיהיה מהדברים שהם יותר חסרי מציאות על מה שביאר ארסטו בספר המופת, הואיל והיינו אנחנו אמנם נתעלה מהיותר ידוע אצלנו אל מה שהוא נסכל, ומה שהוא יותר שלם המציאות בעצמו הוא יותר נסכל אצלנו, ר״ל שסכלותנו בו יותר חזק, ולפיכך הוכרחנו אל שיהיה סדר הנמצאות בשכל שבפועל על הפך מה שעליו הדבר מהשכל הפועל. והשכל הפועל ישכיל ראשונה מהנמצאות היותר שלם שבשלם, כי הצורות שהם היום בחמרים הם בשכל הפועל צורות מופשטות, לא שהם היו בחמרים והופשטו, אבל לא סרו כך אותם הצורות בו בפועל. ואמנם כוון בדבר החומר הראשון ושאר החמרים בשניתן להם בפועל הצורות שבשכל הפועל, והנמצאות שכוון התחברם כוונה ראשונה במה שאצלנו הם אותם הצורות, זולתי שהם בעבור שלא היה התחברם הנה אלא בחמרים, הוו אלו החמרים. ואלו הצורות בשכל הפועל בלתי נחלקים, ואינו נמנע שיהיה השכל הפועל, עם היותו בלתי נחלק ושיהיה עצמו דברים בלתי נחלקים, שיתן לחמר דומים מה שבעצמו ולא יקבלהו אלא נחלק. וזה הדבר כבר בארו ארסטו בספר הנפש ג׳. ובמה שעבר מקום חקירה, והוא אם היו אלו הצורות אפשריות שימצאו מבלתי חמרים, מה היה הצורך שיושמו בחמרים והיאך הורדו מהמציאות היותר שלם אל המציאות היותר חסר? ואולי יאמר אומר: אמנם עושה זה כדי שיהיו החמרים יותר שלמי מציאות ויתחייב מזה שיהיו אלו הצורות אמנם הוו מפני החמר, וזה הפך מה שיראהו ארסטו. או יאמר אומר שאלו כולם

הם בשכל הפועל בכח, ואין ראוי שיובן מאמרנו בכח הִנה על שהשכל הפועל בכחו שיקבל אלו הצורות ויהיו בו לעתיד, אבל רצוננו לומר שיש לו כח על שישימם בחמר צורות, וזהו הכח על שיפעל בוולתו שהוא הוא שישימם צורות בחמרים. אחר כך ידקדק שיקריבם מהנפרדות מעט מעט עד שיגיע לשכל הנאצל, ויהיה אצל זה עצם האדם או האדם במה שיתעצם בו יותר קרוב שבדברים אל השכל הפועל, וזו היא ההצלחה האחרונה והחיים האחרונים, והוא שיגיע לאדם סוף דבר שיתעצם בו ושיגיע לו שלמותו האחרון והוא שישכיל באחרונה מה שיתעצם בו, וזה עניין החיים האחרונים, וכשיהיה פעלו אינו בדבר אחר חוץ מעצמו כשיפעל הוא ושימציא עצמו, ויהיה עצמו ופעלו ושיפעל דבר אחד בעינו, אז לא יצטרך בקיומו אל שיהיה הגוף חמר לו, ולא גם כן יצטרך בדבר מפעליו אל שיסעד בפועל כח נפשיי בגשם, ולא שיעשה בו כלי גופני כל עקר, ויותר חסר שבמציאותיו שיצטרך בקיומו ושיהיה מצוי אל שיהיה הגוף חמר לו ויהיה הוא צורה בגוף או גשם בכלל, ולמעלה מזה שיספיק לו בקיומו משיהיה הגוף חמר לו, אבל יצטרך בפעליו או ברבים מהם אל שיעסיק כח גשמיי ויסעד בפעלו, וזה כמו החוש והדמיון, ויותר שלם שבמציאותו שיהיה בענין שזכרנוהו.

ואמנם השכל הפועל מצוי הוא מבואר בספר הנפש, ונראה שהשכל הפועל אינו תמיד פועל, אבל יפעל עת ולא יפעל עת, ואם כן יתחייב בהכרח שיהיה מהדבר שיפעלהו או מהדבר שבו יפעל על יחסים מתחלפים, והוא ישתנה מיחס אל יחס, ואם היה אינו תמיד על שלמותו האחרון הוא אינו אמנם ישתנה מיחס אל יחס לבד, אבל אמנם ישתנה עצמו, הואיל ושלמותו האחרון הוא בעצמו, והוא אם כן בעצמו עת בכח ועת בפועל, ואשר הוא לו בכח חמר אחד לאשר הוא בפועל, אלא שאנו הצענו שהוא נפרד מכל חמר, וכשיהיה כך הוא תמיד על שלמותו האחרון והוא בהכרח שישתנה מיחס אל יחס, ואם כן אין החסרון בעצמו, אבל אמנם שלא יפגוש תמיד הדבר אשר בו יפעל, בשלא ימצא החמר והמוצע שבו יפעל מוצע, או שיהיה לו מונע מחוץ לו ויסור, או שני הדברים יחד. ומזה יתבאר שהוא אין בו די

בשיהיה הוא התחלה הראשונה לכל הנמצאות, הואיל והוא צריך אל שיותן לו חמר בו יפעל ואל יסור בו מונעו, ואם כן אין בעצמו ועצמותו די בתת לכל הדברים שלמותם, ובעצמו אם כן חסרון מתת לרבים מהנמצאות שלמותם. ומה שבעצמו חסרון לא יהיה בו די בשיהיה מציאותו בנפשו מבלתי שיהיה מציאותו בזולתו, ויתחייב בהכרח שתהיה למציאותו התחלה אחרת ושתהיה שם סבה אחרת תסעדנו בתת לו החמר שבו יפעל. ונראה שהמוצעות שבהם יפעל השכל הפועל הם אם גופים או כחות בגופים נהוים ונפסדים, וכבר באר בספר ההויה וההפסד שהגופים השמימיים הם ההתחלות הפועלות הראשונות לאלו הגופים, והם אם כן נותנים לשכל הפועל החמרים והמוצעות שבהם יפעל. וכל גשם שמימיי אמנם יתנועע ממניע אשר אינו גוף ולא כח בגוף כל עקר ושהוא הוא הסבה במציאותו ובמה שיתעצם בו, ומעלתו במציאות שהוא עצמו מעלת אותו הגוף. ומניע יותר שלם שבהם מציאות הרקיע הראשון, ויותר שלם שבאלו האחרים הוא מניע השמים הראשונים, זולתי שמניע השמים הראשונים, לפי שהיתה התחלתו מציאות שני ענינים מופרשים, האחד מהם מה שיתעצמו בו השמים הראשונים והוא עצם גשמיי או מתגשם, והדבר האחר הוא מניע כדור הכוכבים העומדים והוא עצם לא גשם ולא בגשם, ואי אפשר שיהיה תת השני הדברים יחד בצד אחד ודבר אחד בעצמו וממה שבו יתעצם, אבל בשני טבעים האחד משניהם יותר שלם מהאחר, הואיל ומה שיותן בו הדבר היותר שלם אשר לא בגשם יותר שלם מהדבר שבו יותן מה שהוא גשמיי והוא היותר חסר, הוא אם כן אמנם יתעצם בשני טבעים בשניהם מציאותו, ולמציאותו אם כן התחלה, הואיל והיה מה שאליו יחלק הוא הסבה במה שיתעצם בו. ואם כן אי אפשר שיהיה מניע השמים הראשונים הוא ההתחלה הראשונה לנמצאות כולם, אבל יש לו התחלה אחרת בהכרח, ואותה התחלה באמת יותר שלמת מציאות ממנו. ואחר שהיה מניע השמים הראשונים לא חמר לו ולא בחמר, התחייב בהכרח שיהיה שכל בעצמו, והוא ישכיל עצמו ועצם הדבר שהוא התחלת מציאותו, ונראה שמה שהשכיל מהתחלת מציאותו הוא יותר שלם בטבע, ועצמו

שמיוחד לו יותר חסר ממנו, ולא יצטרך כשיתחלק עצמו אל שני טבעים אל דבר אחר זולתי אלו השנים. ואמנם התחלתו שהיא התחלת מה שיתעצם בו מניע השמים הראשונים, הוא אחד מכל הפאות בהכרח. ואי אפשר שיהיה שום מצוי יותר שלם ממנו ולא שתהיה לו התחלה, והוא אם כן התחלת התחלות כלם וממנו תחלת הנמצאות כלם. וזהו השכל שיזכרהו ארסטו באות הלמ"ד מספר מה שאחר הטבע, וכל אחד מאותם האחרים גם כן שכל, אלא שזה הוא השכל הראשון והמצוי הראשון והאחד הראשון והאמת הראשון, ואלו האחרים אמנם היו שכל מזה על אותו הסדר. והעיון במה שהוא יותר רב מזה השיעור באלו הדברים הוא חוץ מרצוננו הנה.

ס' התחלות הנמצאים

לאבונצר אלפראבי, העתקת ר' משה ן' תבון.

(י"ל בס' האסיף תר"ט ע"י צבי פיליפובסקי.)

(עמוד א—ח.)

אמר אבונצר: ההתחלות אשר בהם עמידת הגשמים והמקרים אשר להם — ששה מינים גדולים, להם שש מדרגות גדולות, כל מדרגה מהם תאחוז מין מהם. הסבה הראשונה במדרגה הראשונה, הסבה השנית במדרגה השנית, השכל הפועל במדרגה השלישית, הנפש במדרגה הרביעית, הצורה במדרגה החמישית, החומר במדרגה הששית. — ומה שבמדרגה הראשונה אי אפשר שיהיה הרבה, אלא אחד פשוט לבד. ואמנם מה שיהיה בכל אחד משאר המדרגות, הם רבים. ושלשה מהם אינם גשמים ולא הם בגשמים, והם הסבה הראשונה והשניה והשכל הפועל. ושלשה הם בגשמים ואין עצמותם גשמים, והם הנפש והצורה והחומר. והגשמים ששה סוגים: השמימיי, והחי המדבר, והחי בלתי מדבר, והצמחים, והמחצבים, והיסודות הד'. והכלל המחבר מן הששה סוגים מן הגשמים הוא העולם. והראשון הוא אשר ראוי שיאמן בו שהוא האל, והוא הסבה הראשונה הקרובה למציאות השניים ומציאות השכל הפועל, והשניים

הם סבות הגשמים השמימיים, ומהם הגיעו עצמי אלו הגשמים. וכל אחד מהשניים יתחייב ממנו מציאות אחד מן הגשמים השמימיים, והעליון מן השניים במדרגה יתחייב ממנו מציאות הרקיע הראשון, והתחתון מהם יתחייב ממנו מציאות הכדור אשר בו הירח, והאמצעיים אשר בין שניהם יתחייב מאחד אחד מהם מציאות אחד אחד מן הגלגלים אשר בין אלו השניים, ומספר השניים כפי מספר הגשמים השמימיים, והשניים הם אשר ראוי שיאמר בהם הרוחניים והמלאכים והדומים להם. והשכל הפועל פעולתו ההשגחה בחי המדבר, ודרישת הגעתו בתכלית מדרגות השלמות אשר לאדם הוא שיגיעהו והוא תכלית ההצלחה, וזה שישוב האדם במדרגת השכל הפועל. ואמנם יהיה כן כשיהיה נפרד מן הגשמים, בלתי צריך בעמידתו אל דבר אחר ממה שהוא למטה ממנו מגשם או חומר או מקרה, ושישאר על זאת השלמות תמיד. והשכל הפועל עצמותו אחת גם כן, אבל מדרגתו תאחוז ג״כ מה שיזוקק מבעלי החיים המדברים והחזוק בהצלחה. והשכל הפועל הוא אשר ראוי שיאמן בו שהוא הרוח הנאמן ורוח הקודש ויקרא בדומה לשני אלו השמות מן השמות, ומדרגתו הנקרא א י ש י ם, ר״ל מלכות שמים, והדומה לזה מן השמות.

ואשר במדרגת הנפש מן ההתחלות רבים, מהם נפשות בעלי הגשמים השמימיים, ומהם נפשות בעלי החיים המדברים, ומהם נפשות הבעלי חיים בלתי מדברים. ואשר לבעלי החיים המדברים הם הכח המדבר והכח המתעורר והכח המדמה והכח המרגיש. והכח המדבר הוא אשר בו יאחוז האדם החכמות והמלאכות, ובו יבדיל בין הנאה והמגונה מן הפעולות והמדות ובו יחשוב במה שראוי שיעשה ושלא יעשה, וישיג בו כמו כן המועיל והמזיק והערב ובלתי ערב. והמדברת ממנה עיונית וממנה מעשית, והמעשית ממנה מלאכתית וממנה מחשבית. והעיונית היא אשר בה יאחוז האדם ידיעת מה שאין מדרכו שיעשהו אדם כלל, והמעשית היא אשר בה ידע מה שדרכו שיעשהו האדם ברצונו. והמלאכתית ממנה היא אשר בה יאחוז המלאכות והאומנות, והמחשבית היא אשר בה יהיה ההשתכלות והמחשבה בדבר ממה שראוי שיעשה או שלא יעשה. והמעוררת היא אשר

בה יהיה ההתעוררות האנושית כשיבקש הדבר או שיברח ממנו, או שיתאוהו או שימאסהו, או שיקריבהו או שירחיקהו, ובה יהיה השנאה והאהבה והריעות והאיבה והיראה והבטחון והכעס והרצון והאכזריות והרחמנות ושאר מקרי הנפש. והמדמה הוא אשר ישמור רישומי המוחשים אחר העלמם מן החוש, וירכיב קצתם אל קצתם ויפריד קצתם מקצתם בהקיץ ובשֵנה, הרכבות והפרדות קצתם אמתיות וקצתם כוזבות, ולו עם זה השגת המועיל והמזיק והערב ובלתי ערב, זולת הנאה והמגונה מן המדות והפעולות. והמרגיש מבואר ענינו, והוא אשר ישיג המוחשים בחושים החמשה הידועים לכל וישיג הערב ובלתי ערב, ולא יכיר המזיק והמועיל ולא הנאה והמגונה. ואמנם החי בלתי מדבר הנה קצתו ימצאו לו השלש כחות הנשארות זולתי המדברת, והכח המדמה יעמוד בו מקום הכח המדברת בחי המדבר, וקצתו ימצא לו הכח המרגשת והכח המתעוררת לבד. ואמנם נפשות הגשמים השמימיים הם נבדלות מאלו הנפשות במין, נפרדות עליהם בעצמיהם, ובהם יתעצמו הגשמים השמימיים ובעבורם יתנועעו בסבוב, והם יותר נכבדות ויותר שלמות ומציאותם יותר נכבד ויותר שלם מנפשות מיני בעלי החיים אשר אתנו, וזה כי הם לא יהיו בכח כלל ולא בעת מן העתים, אבל הם בפועל תמיד, בעבור כי מושכליהם לא יסורו מהיותם בהם מתחלת הענין והם ישכילו מה שישכילו תמיד; ואולם נפשותינו אמנם יהיו תחלה בכח ואחר כן ישובו בפועל, וזה כי הם יהיו תחלה תכונות (נ"א מוכנות) מזומנות שישכילו המושכלות, ואחר זה יגיעו להם המושכלות וישובו אז בפועל. ואין לגשמים השמימיים מן הנפשות המרגשת והמדמה, אבל יש להם הנפש אשר בה ישכילו לבד, והיא דומה בזה קצת דמיון לנפש המדברת. ואשר ישכילו נפשות השמים הם המושכלות בעצמיהם, ואלו הם העצמים הנפרדים מהחומר, וכל נפש מהם תשכיל הראשון ותשכיל עצמותה הנקרא בערבי דֹאת, ר"ל עצם, ותשכיל מן השניים זה אשר נתן לה עצמה הנקרא בערבי גֿוהר, פי' עצם. ואולם רוב שבמושכלות אשר ישכילם האדם מן הדברים אשר הם בחמרים, הנה לא ישכילום הנפשות השמימיות, כי הם במדרגה יותר גדולה בעצמיהם מלהשכיל המושכלות אשר למטה מהם.

והראשון ישכיל עצמותו, ואם היה עצמותו בפנים מה הוא הנמצאות כלם הנה הוא כאשר השכיל עצמותו כבר השכיל בפנים מה הן הנמצאות כולם כי שאר הנמצאות אמנם קבל כל אחד המציאות ממציאותו. והשניים, הנה כל אחד ישכיל עצמותו וישכיל הראשון, ואמנם השכל הפועל הנה הוא ישכיל הראשון והשניים כלם וישכיל עצמותו, והוא גם כן ישים הדברים אשר אינם בעצמותם מושכלות מושכלות בפועל. והמושכלות בעצמותם הם הדברים הנפרדים מן הגשם ואשר אין עמידתם בחומר כלל, ואלו הם המושכלות בעצמיהם, והנה עצמי אלו ג״כ ישכילו ויושכלו. והנה הם יושכלו מצד מה שישכילו, והמושכל מהם הוא אשר ישכיל, ואין שאר המושכלות כן, וזה כי האבן והצומח על דרך משל הם מושכלים, ואין מה שיושכל מהם ג״כ ישכיל. ואשר הם גשמים או הם בגשמים אינם הם בעצמיהם מושכלים ואין דבר מהם כלל עצמו שכל בפועל, אבל השכל הפועל הוא אשר ישים אותם מושכלות בפועל, וישים השכל הפועל קצתם שכל בפועל, ויגביה אותם מן המדרגה אשר הם עליה מן המציאות אל מדרגה במציאות יותר נכבדת ממה שנתן להם בטבע מזה, כי הכח המדברת אשר בה האדם אדם אינה בעצמה שכל בפועל ולא נתן לה בטבע שתהיה שכל בפועל, אבל השכל הפועל ישיג השכל בפועל, וישים שאר הדברים מושכלות בפועל לכח המדברת, וכאשר הגיעה הכח המדברת שכל בפועל, שב גם כן זה השכל אשר הוא עתה בפועל דומה לדברים הנפרדים וישכיל עצמותו אשר הוא בפועל שכל, ושב המושכל ממנו הוא אשר ישכיל, ויהיה עצם שכל בשיהיה מושכל מצד מה שישכיל, ויהיה אז המושכל והמשכיל והשכל בו דבר אחד בעינו, ובזה ישוב במדרגת השכל הפועל, וזאת המדרגה אשר יגיע האדם בה נשלמה הצלחתו. ויחס השכל הפועל מן האדם יחס השמש מן הראות, וכמו שהשמש תתן לראות האור וישוב הראות באור אשר קבל מן השמש רואה בפועל, אחר שהיה רואה בכח, ובאור הזה יראה השמש בניצוצו אשר היא הסבה כשיראה הרואה בפועל, ובאור גם כן ישובו המראים אשר הם נראים בכח נראים בפועל, וישוב ג״כ הראות אשר הוא ראות בכח ראות בפועל, כן השכל הפועל יקנה לאדם

דבר ירשמהו בכח המדברת, יחס הדבר ההוא מן הנפש המדברת יחס האור מן הראות, ובזה הדבר תשכיל הנפש המדברת השכל הפועל, ובו תשים הדברים אשר הם מושכלים בכח מושכלים בפועל, ובו ישוב שכל האדם אשר הוא שכל בכח שכל בפועל ובשלמות עד שישוב קרוב ממדרגת השכל הפועל, וישוב שכל בעצמותו אחר שלא היה כן, ומושכל בעצמותו אחר שלא היה כן, וישוב אלוהי אחר אשר היה חמרי, וזו היא פעולת השכל הפועל. והצורה היא בעצם הגשמי כמו צורת הכסא בכסא, והחומר כמו העצים לכסא. והצורה היא אשר בה ישוב העצם המוגשם עצם בפועל, והחומר הוא אשר בו יהיה עצם בכח, כי הכסא הוא כסא בכח מצד שהוא עץ וישוב כסא בפועל כאשר הגיעה צורתו בעץ. והצורה עמידתה בחומר והחומר מונח לשאת הצורות, כי הצורות אין להם עמידה בעצמותם והם צריכות כשיהיו נמצאות אל נושא, ונושאם החומר. והחומר הנה מציאותו בעבור הצורות, והיתה הכוונה הראשונה מציאות הצורות, ובעבור שאין להם עמידה כי אם בנושא מה, הושם החומר נושא לשאת הצורות, ולזה כאשר לא ימצאו הצורות היה מציאות החומר לבטלה, ואין בנמצאות הטבעיות דבר בטל, ולזה אי אפשר שימצא החומר הראשון ריק מצורת מה. והחומר התחלה וסבה על דרך נושא לשאת הצורות לבד, ואינו לא פועל ולא תכלית ואין לו מציאות לבדו מבלתי צורה. והחומר והצורה כל אחד מהם יקרא הטבע, אלא כי הראוי יותר מהם בשם הזה היא הצורה. הדמיון בזה הראות, הנה הוא עצם, וגוף העין חומרו, והכח אשר בה יראה היא צורתו, ובהתחברם יהיה הראות ראות בפועל, וכן שאר הגשמים הטבעיים. ואולם הנפשות, הנה הם כל אשר יתמידו שלא ישלמו ושלא יעשו פעולתם יהיו כחות והכנות לבד, מזומנות לקבל רשומי הדברים, כמו הראות קודם שיראה וקודם שיגיע בו רושם הנראה, והמדמה קודם שיגיעו בו רשומי המדומות, והמדברת קודם שיגיעו בו רשומי המושכלות. וכל המושכלות יהיו צורות, וכאשר הגיעו בהם הרשומים בפועל, ר״ל רשומי המוחשים בכח המרגשת ורשומי המדומים בכח המדמה ורשומי המושכלים בכח המדברת, נבדלו אז מן הצורות. ואם היו אלו הרשומים המגיעים

בתכונות הקודמות דומות לצורות אשר בחומר, אין אלו נקראות צורות כי אם על דרך הדמיון, והיו רחוק מהן מן הצורות רשומי המושכלות המגיעים בכח המדברת, כי הם קרובות, אפשר שיהיו נפרדות מן החומר ויהיה מציאותם בכח המדברת רחוק בדמיון מאוד למציאות הצורות בחומר. ואולם כאשר יגיע השכל בפועל דומה בשכל הפועל, אז לא יהיה השכל צורה ולא דומה בצורה, אבל כי קצת אנשים יקראו העצמים בלתי מוגשמים כולם צורות בשתוף השם, וישימו הצורות מה שהם נפרדות מן החומר ובלתי צריכות אליו ומופשטות ממנו, ומהם מה שהם בלתי נפרדות מן החומר והם הצורות אשר זכרנו אותם, וזאת החלוקה היא חלוקת השם המשותף. והצורות אשר הם צריכות אל החומר הם על מדרגות, והמדרגה התחתונה מהם היא היסודות הד׳, והם ד׳ בד׳ החמרים אשר מיניהם אחד בעינו, כי מה שהוא חומר לאש הוא בעינו אפשר שיושם חומר לאויר ולשאר היסודות. ושאר הצורות הם צורות הגשמים המתחדשות מעירוב היסודות וממזגם, וקצתם יותר נעלה מקצתם, כי קצת צורות הגשמים המחצבים גדול במדרגה מקצתם, וצורות הגשמים המחצבים יותר נעלות מצורות היסודות, וצורות הצמחים כפי מעלתם יותר נעלות מצורות הגשמים המחצבים, וצורות מיני בעלי החיים בלתי מדברים כפי מעלתם יותר נעלות מצורות הצמחים, ואחר — צורת החי המדבר, והיא צורת החיות הטבעי אשר לו במה שהוא מדבר, והיא יותר נעלת מצורות בעלי החיים בלתי מדברים. והצורה והחומר הראשון הם יותר חסרים מאלו ההתחלות במציאות, וזה כי כל אחד מהם צריך בעמידתו ומציאותו אל האחר, כי הצורה אי אפשר שימצא לה עמידה כי אם בחומר, והחומר הוא בעצמו וטבעו נמצא בעבור הצורה, וישותו הוא שישא הצורה, וכאשר לא תהיה הצורה נמצאת, לא יהיה החומר נמצא, בעבור החומר הזה והוא האמתי אין צורה לו בעצמותו כלל, ולזה יהיה במציאותו ריק מן הצורה מציאות בטל, ואי אפשר שימצא בענינים הטבעיים דבר בטל כלל, ולזה כאשר לא יהיה החומר נמצא לא תהיה הצורה נמצאת, מפני כי הצורה צריכה אל נושא. ואחר זה לכל אחד חסרון מיוחד לו ושלמות מיוחד לו שאיננו לאחר, וזה

רלו

כי הצורה בה יהיה השלמות שבשני מציאויות הגשם, והוא מציאותו בפועל, והחומר בו יהיה החסרון שבשני מציאויות הגשם, והוא מציאותו בכח. והצורה נמצאת לא בעבור שימצא בה החומר ולא שתהיה נבראת בעבור החומר, והחומר נמצא בעבור הצורה, ר״ל כדי שיהיה עמידת הצורה בו, ובזה יהיה יתרון הצורה על החומר. והחומר יהיה לו יתרון על הצורה באשר הוא לא יצטרך במציאותו אל שיהיה בנושא, והצורה צריכה אל זה. והחומר אין הפך לו ולא העדר ינגדהו, והצורה יש לה העדר או הפך, ומה שיש לו העדר או הפך הנה אי אפשר שיהיה מתמיד המציאות. והצורה תדמה אל המקרים, כי היא עמידתה בנושא ועמידת המקרים בנושא ג״כ, ויובדלו הצורות מן המקרים, באשר נושאי המקרים לא הושמו בעבור מציאות המקרים ולא כדי שישאו המקרים, ואמנם נושאי הצורות, והם החמרים, הושמו כדי שישאו הצורות. והחומר נושא לצורות מתהפכות, והוא מקבל הצורות ולהיפך הצורות ההם או העדרם, והוא יעתק מצורה אל צורה תמיד מבלי הפסק, ואינו בצורה יותר ראוי מהפכה, אבל קבל ההפכים על השווי. ואולם העצמים בלתי גשמים לא ישיגם דבר זה מחסרון אשר ייוחד הצורה והחומר, כי כל אחד מהם עמידתו לא בנושא, ומציאות כל אחד מהם אינו בעבור זולתו, לא על דרך החומר ולא על דרך הכלי לזולתו, ולא על דרך העבודה לזולתו, ואין בו צורך אל שתוף (נ״א שיתוסף) מציאות יועילהו בעתיד, ושיעשה הוא בזולתו או יעשה זולתו בו, והנה הוא אין הפך לדבר ממנו ג״כ ולא העדר ינגד לו, ואלו יותר ראוים שיהיו עצמים מן הצורה והחומר. והשניים והשכל הפועל למטה מן הראשון, ואם היו שלא ישיגם הפנים האלו מן החסרון, הנה הם אינם נצלים מן החסרון ג״כ זולת אלו, וזה כי עצמיהם נקנים מזולתם ומציאותם נמשך למציאות זולתם ועצמיהם לא יגיעו מן השלמות, עד שיסתפקו בנפשיהם מאשר יקבלו המציאות מזולתם, אבל מציאותם שופע עליהם ממה שהוא יותר שלם המציאות מהם, וזה החסרון יכלול כל נמצא זולת הראשון.

* * *

והחומר הראשון והצורות המתהפכות הראשונות אשר יתחייב מציאותם בו, הם אשר בהם ישלמו הדברים האפשריים המציאות, והנמצאות האפשריות הם הנמצאות המתאחרות אשר הם יותר חסרות המציאות והם מעורבות מן מציאות ולא־מציאות. וזה כי בין מה שאי אפשר שלא ימצא, ובין מה שאי אפשר שימצא, שהם שתי קצוות רחוקות מאד, יתאמת על סתירת כל אחד משתי אלו הקצוות, והוא מה שאפשר שימצא ומה שאפשר שלא ימצא, וזהו המעורב מן מציאות ומן לא־מציאות, והוא הנמצא אשר ינגדהו ההעדר ויתחבר בו ג"כ העדר, כי הנה ההעדר לא־מציאות מה שאפשר שימצא, ובעבור שהיה האפשר מציאותו הוא אחד מדרכי הנמצא, והמציאות האפשר אחד מדרכי המציאות המנגדים, הנה הסבה הראשונה אשר מציאותו בעצמו אמנם לא ישפע במציאות מה שאי אפשר שלא ימצא לבד, אבל ישפע במציאות מה שאפשר שלא ימצא, עד שלא ישאר דבר מדרכי המציאות שלא נתנו, והאפשר אין בנפש טבעו שיהיה לו מציאות אחד בהגעה, אבל הוא אפשר שימצא כך ושלא ימצא, ואפשר שימצא דבר ושימצא מה שהוא כנגדו, ועניינו משני המציאויות המתנגדים ענין אחד, ואין בשימצא זה המציאות יותר ראוי משימצא המתנגד לו, והמתנגד הנה הוא אם העדר או הפך או שניהם יחד, ולזה יתחייב שימצאו הנמצאות המתנגדות על אחד משלשה פנים: או בשני עתים, או בעת אחד משני צדדים מתחלפים, או שיהיו שני דברים ימצא כל אחד מהם מציאות מתנגד למציאות האחר. והדבר האחד אפשר שימצא שתי המציאיות המתנגדות בשני פנים לבד, או בשני עתים או משני צדדים מתחלפים. והמציאויות המתנגדות אמנם יהיו בצורות המתהפכות, והגיע הדבר על אחד מהמתהפכים היא מציאותו על ההגעה, ואשר אפשר שימצא שתי המציאויות המתהפכות הוא החומר, כי הנה בחומר יהיה מציאותו אשר לו על זולת ההגעה, ובצורה יהיה מציאותו אשר הגיע לו, הנה שתי מציאויות: מציאות מגיע בדבר מה ומציאות בלתי מגיע בדבר אחר, ולזה מציאותו באמתת חמרו

שיהיה פעם זה ופעם זה, ובאמתת צורתו שימצא מציאותו זה זולת נגדו. ולזה יתחייב בהכרח שיתן השתי מציאויות יחד, וזה לפי אמתת זה פעם ולפי נגדו פעם. והאפשר על שני דרכים: אחד מהם מה שהוא אפשר שימצא דבר מה ושלא ימצא הדבר ההוא, וזה החומר, והשני מה שהוא אפשר שימצא בעצמותו ושלא ימצא, וזהו המורכב מן החומר והצורה. והנמצאות האפשריות על מדרגות, והתחתונה מהם מה שלא יהיה לו מציאות מגיע ולא באחד משני ההפכים, וזהו החומר הראשון.

חלקי ההגיון

מס׳ אוצר החכמות (אנציקלופדיה) לאבונצר אלפראבי.

(תרגום עברי זה נמצא בכת״י מינכן ונדפס ראשונה ע״י רמש״ש
בספרו Al-Farabi, פטרבורג 1869)

הנה יהיו חלקי ההגיון בהכרח שמונה, כל חלק מהם ספר. הראשון מהם, בו מאמרי הנפרדות מהמושכלות והמלות המורות עליהם, והוא המכונה בערבי ספר המאמרות ובלשון יוני קטאגוריקי. והשני סדרי המאמרים הפשוטים מהמושכלות המורכבות משני מאמרים נפרדים, והמלות המורות עליהן המורכבות משתי מלות, והוא המכונה בערבי ספר המליצה ובלשון יוני באריארמניאס.*) והשלישי המאמרים אשר ילכו בהם ההקשים המשותפים למלאכות החמש, והוא הספר המכונה בערבי ההקש ובלשון (ערבי) [יוני] אנאלוטיקא הראשונה. והרביעי בו המאמרים אשר יבחנו בם המאמרים המופתיים וסדרי הענינים אשר תתחבר מהן הפילוסופיא וכל מה שיהיו בם פעלותיה יותר שלמות, והוא בלשון ערבי ספר המופת ובלשון יוני אנאלוטיקא השנית. והחמישי בו הסדורים אשר יבחנו בם הסדורים הנצוחיים ואיכות השאלה הנצוחית, ובכלל סדרי הענינים אשר תתחבר בם מלאכת הנצוח ויהיו בם פעולותיה

*) Περὶ ἑρμηνείας

יותר שלמות ויותר חזקות ומשובחות, והוא נקרא בלשון ערבי ספר המקומות הנצוחיים ובלשון יוני טוביקי. והששי בו תחלה סדרי הדברים אשר מדרכם שיטעו מהאמת וישבשו ויתנו מבוכה, וספירת כל הענינים אשר יעשה אותן מי שכיון להטעות ולבלבל בחכמות, וזה הספר נקרא בלשון יוני סופיסטיקי וענינו אומנות ההטעאה. והשביעי בו הסדרים אשר יבחנו בם ויוכרו המאמרים ההלציים ומיני ההלצות ומאמרי הצחות, ויודיע אם הם על דרך התקני אם לא, וימנה בה כל הענינים אשר תתחבר בם מלאכת ההלצה, ויודיע המאמרים ההלציים באופן אופן מן הענינים, ובאי זה מהדברים יהיה יותר טוב ויותר שלם ויותר צח, וזה הספר יקרא בלשון יוני ריטוריקי ובערבי הלצה. והשמיני בו הסדורים אשר יהיו בהם השירים ומיני המליצות השיריות אשר יעשו באופן אופן מן הענינים, וימנה כל הענינים אשר תתחבר מהם מלאכת השיר וכמה מיניהם, וזה הספר יקרא בלשון יוני פואיטיקון והוא ספר השיר. ואלו הן חלקי ההגיון וכלל מה שיכלול עליו כל חלק מהם. והחלק הרביעי הוא היותר קודם מאלו במעלה ובשבח, וההגיון אמנם יבוקש בו על הכוונה הראשונה החלק הרביעי, ושאר חלקיו אמנם נעשו לשרש הרביעי, והשלשה קדמו לו בסדור הלמוד, אחר שהם הצעות ומבא ודרכים אליו. והארבעה הנשארים אשר אחריו הם לשני דברים: אחד מהם שבכל אחד מהם עזר מה, על שהם ככלים לחלק הרביעי קצתם יותר מקצת. והשני על צד הדקדוק, וזה שאם לא יכיר האדם אלו המלאכות קצת מקצת בפעל, עד שידע סדרי כל אחד מהם לבד נבדלים מסדרי האחרת, לא היה בטוח בדרשו האמת מעשות הדברים הנצוחיים ולא ירגיש מקום המופתים, ויטה עם זה מהאמת אל המחשבות החזקות, ויהיה גם כן כבר יעשה מצד שלא ירגיש ענינים הלציים ולא ירגיש, וכן הטעיים וכן שיריים, ותהיה מחשבתו בטוחה שכבר עלו בידו שרשי האמת בדרכים צודקים, ואינו כן. כמו שאשר ידע המזונות והסמים הרפואיים, הנה אם לא יכיר כמו כן הארסיים נכרים מאלו בפעל, עד שתתאמת לו ידיעתם בהוראותיהם, אינו בטוח שלא יכשל בם במקום המזון ולא ירגיש עד

שימות. ואמנם על הכונה השנית הוא שיתן בעל כל מלאכה מהמלאכות הארבע כל מה שהתחבר בה אותה המלאכה, עד שכאשר ירצה האדם להיות נצוחי מובהק, ידע כמה דברים יצטרכו בלמוד, וידע באי זה מן הדברים יבחן על עצמו וזולתו אם הלך במאמריו על דרך הנצוח, וכן בכל אחת משאר המלאכות הארבע הנשארות.

מאמר במהות הנפש

לאבונצר אלפראבי, העתקת ר׳ זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל הספרדי.

(הוצאת צ״ה חן טוב, חמדה גנוזה, מחברת ראשונה, קניגסברג תרי״ו.)

(דף מ״ה:—מ״ו:)

אמר אבונצר: ידיעת הענינים בכללם ועל אמיתתם יושגו בחמשה ענינים: הראשון אם הוא, והשני מה הוא, והשלישי איזה הוא, והרביעי איך הוא, והחמישי למה הוא. ואנו נרצה שנקבל הנפש בעצמה וקיומה על אמתתה, ונקדים בזה מה שראוי להקדימו. ונאמר: אם הנפש נמצאת או לא נמצאת, ואם יאמר החולק: היא בלתי נמצאת, נאמר לו כי החוש והתנועה והחכמה והידיעה הנמצאים באדם הם או מפעולת הנפש או מהגוף, ואם יאמר המכחד לנפש: היא מפעולת הגוף ואין שם אלא הגוף לבדו, התחייב שיהיה כל גוף בעל הרגשה ותנועה וחכמה וידיעה, ולא יהיה גוף א׳ יותר ראוי לזה מגוף אחר אלא למקרה נכנס עליו מזולתו. ואחר כן נאמר לו: אם יהיה זה מן הגוף, לא תמלט אותה הפעולה מהיותה טבע לו או מקרה עליו, ואם יהיה טבע לו, התחייב שיהיה כל גשם מרגיש מתנועע, בעל ידיעה בהכרה, ואין אנו רואים זה כן, אלא קצת הגשמים הם נחים, וקצתם הם מתנועעים, וקצתם בעלי רצון וחכמה, ויתבאר מזה כי החוש והתנועה והחכמה והידיעה וכל המדות הטובות והרעות מקרה בגוף, והמקרה פעולה בנקרה, והיא פעולה מפועל, והעושה פועל והנפעל בו מתפעל, אם כן הגוף נפעל לפועל, והפועל בו החוש והתנועה, והם מפעולת

הנפש, וזה מה שרצינו לבארו, ואי אפשר שיהיה הפועל גשם, כי היה מחויב בו מה שיתחייב לגשם האחר שלפניו, ויהיה משפטו כמשפטו שוה בשוה.

ואם יאמר אומר כי הגשם המתנועע והגשם המרגיש מניעו הוא גשם אחר ולאחר אחר, נאמר לו: בתכלית או בזולתי תכלית? ואם יאמר: בתכלית, נאמר לו: הגשם הראשון, אשר הוא המתנועע הראשון באמת, הגשמיי בו עלת התנועה או זולתי הגשמיי? ואם יאמר: הגשמיי, התחייב שיהיה כל גשם מתנועע לעצמו, ובטל דברו הראשון. ואם יאמר: בזולתי תכלית, התחייב שיהיה באחר האחר גופות בלתי תכלית ותנועות אין תכלית להם, וזה שקר ואי אפשר, והתחייב מזה גם כן שלא תהיה תנועה לעולם ושהדבר יניע עצמו, וזה שקר, כי לולא לא יתנועע מהם גשם עד שיתנועע אשר קודם, לא יהיה מתנועע מהם אחד.

המשל בזה, אלו יאמר אומר: לא יכנס שום אדם בזה הבית עד שיכנס בו אדם אחר, לעולם לא יהיה נכנס בו שום אדם. אם כן אין ספק לתנועה בהכרח מתחלה ומן מניע הראשון יניע ולא יתנועע, ומן מניע שיניעהו ויניע הוא זולתו, וממניע שיכלה אליו בתנועה ולא יניע הוא שום דבר, הנה יצא מזה הכלל שהוא לא ירגיש ולא יתנועע ולא ידע בעצמו שום דבר, אבל בדבר אחר שאין גוף, ואותו הדבר נקרא נפש. הנה התקיים מציאת הנפש, ושהיא זולתי הגשם.

ונאמר: מה היא, כיון שכל נמצא לא ימלט מהיותו עצם או מקרה, והעצם הוא הקיים בעצמו, הנושא לרבוי ולשינוי, והוא אחד במספר, ואם הנפש תהיה מקרה, יהיה לה נושא, מאחר שהמקרה לא יעמוד בעצמו, אם כן איך יעמוד זולתי [נושא], וכבר אמרנו שהתנועה והחוש והחכמה והמחשבה והכבוד וההבנה והדעת וכל המדות הטובות והרעות נשואות על הנפש, והנפש אחת, לא תשתנה, והוא עצם בלתי מורגש, והמקרים הנזכרים בלתי מורגשים גם כן וישאום עצם שאינו מורגש אשר הוא הנפש, והמקרים המורגשים, כמו השחרות והלובן והאודם ודומיהם, ישאום עצם מורגש והוא הגשם, וכמו שלא יהיה הנפש שחור ולא לבן, כן לא יהיה הגוף חכם ולא פתי, כי החכמה והפתיות מקרים שאינם מורגשים, וכל גשם שאין בו נפש מדברת לא תשא עמו שום

רמב

דבר מן המקרים שאינם מורגשים, כמו החכמה והכבוד והמחשבה ודומיהם הנה התקיים שהנפש נושאה להם ושהיא עצם בלתי מורגש, אחד במספר.

ונאמר: אי זה משני העצמים היא, מאחר שהעצם שני עצמים, פשוט, ומורכב, ואם תהיה הנפש עצם מורכב, לה מורכב, וההרכבה תנועה והתנועה הִפָּעלות, וכל נופל תחת התנועה הוא נופל תחת הזמן, וכל נופל תחת התנועה והזמן הוא בעל חומר, וכבר אמרנו שהנפש עלת כל התנועות, וכל אשר הוא עלה לתנועה הוא למעלה מהזמן והפועל וההִפָּעלות, כי כל מורכב אמנם יפול תחת הפועל.

משל זה: הכסא והמטה אשר הם עצם מורכב מחומר וצורה, החומר יהיה העצים והצורה תהיה צורת הכסא והמטה, והוא נופל תחת תנועת הנגר עשאו. אם כן לא נשאר לגמרי אלא שהוא עצם פשוט, ונבאר אי זה מן העצמים הפשוטים הוא, כי העצם הפשוט שני עצמים, היולי וצורה, ותהיה הצורה פשוטה, כי היא אין צורה לה ולא היולי, ואלו היתה לצורה צורה היתה מצויירת לא צורה, אם כן היא אחת, מופרדת, אינה נבראת משום דבר, אבל נמצאת המצאה והיא עיקר כל הצורות. וכן ההיולי גם כן אין היולי לה, והוא בעצמו היולי, ואלו היה לה היולי, לא תהיה היולי והיתה עצם מורכב, ואם היתה היולי מונח להפעלות, וכל מונח להפעלות נופל תחת התנועה, וכל נופל תחת התנועה נופל תחת הזמן, והנפש עלת התנועה, ומה שאין נפש לו אין תנועה לו, והעלה למעלה מהעלול, והנפש למעלה מהתנועה, וההיולי תחת התנועה, אם כן נראה מזה שהנפש אינו היולי, אבל היא צורה, וזה יותר ראוי בה, כיון שהיא מקום הצורה הכללית והיא המניעה לה והמראה לכל צורה בהיולי, ועושה אותה ומקיפה בכולה, וההיולי נופל תחת הצורה והצורה נשואה עליה, והנפש תצייר הענינים במה שסידר אותה הבורא יתברך מן המעשה לה, ומי שמצייר הדבר הוא יותר עליון ממנו והוא מקום לו, וכמו שמקום הגשמי מקום המקומות בו הצורה אשר תכלה אליה, והנפש למעלה הימנה צורה, והיא צורת הצורות, כלומר צורת כל צורה, הנה בארתי מזה כלו כי הנפש צורה בהכרח.

העגולות הרעיוניות

להחכם הערבי אלבטליוסי, העתקת ר' משה אבן תבון, ופרקים בהעתקת ר' שמואל אבן מוטוט.

(הוצאת דוד קויפמן)

א

העתקת ר"מ אבן תבון:

השער השני.

בביאור אמרם כי חכמת האדם ידומה עגולה רעיונית ושעצמותו יגיע אחר מותו אל אשר הגיעה ידיעתו בחייו. כבר השתכלתי—יישירנו האל ויישירך אל יושר המאמר והמעשה וישמרנו מן החטא ומן הטעות — זה אשר אמרו, והתבוננתי מה שזכרו ומצאתי אותו סובל שני פירושים. אחד מהם כי האדם יפתח עיונו בדבר שאין לו חומר ויכלה עיונו אל דבר שאין לו חומר ויהיה חזרת עיונו וחכמתו אל כמו התחלתו, וכמו שהתחלת צורת האדם מדבר אין חומר לו, כן תכליתו שישוב אל דבר אין חומר לו. ואיני רוצה בתחלת צורתו הגשמית אשר היא תמונת היולי שלו, כי זאת ההתחלה מן החומר, ואמנם ארצה התחלת צורתו המדברת אשר בה היה האדם אדם ונבדל מן שאר ב"ח אשר אין

ב

העתקת ר"ש אבן מוטוט בספרו משובב נתיבות, פרוש לס' יצירה.

הפרק הרביעי שחכמת האדם תדמה לעגולה מחשבית. אמרו הפילוסופים שחכמת האדם תדמה לעגולה מחשבית ושעצמות האדם יגיע אחר מותו אל מקום שהגיעה חכמתו בחייו, וביארו הדבר הזה בשני פנים: האחד שהאדם יתחיל עיונו בדבר שאין לו חומר ויהיה מחזור חכמתו ועיונו אל מקום התחלתו, וכמו שהתחלת צורת האדם מדבר שאין לו חומר והתכלית המבוקש לו שיחזור דבר שאין לו חומר, כן חכמתו ועיונו. ואין הטעם בהתחלת צורת גופו אשר הוא תבנית היולאנית, כי התחלתה של זאת הוא החומר, אמנם הטעם על התחלת צורתו המשכלת אשר בה נהיה אדם אדם ונבדל מן הבהמות, לפי כי זאת הצורה התחלתה השכל ומחזורה אליו.

דבר להם, כי הצורה הזאת התחלתה מן השכל הפועל ותשובתה אליו. וביאור הכלל הזה כי התחלת ידיעת האדם המספרים אשר לא יצטרכו בהבנתם אל חומר, ואחר יעלה מהם אל העיון בגדולים אשר יצטרך בהבנתם אל חומר, זולת שהוא יצטרך בקצתם אל החומר פחות ממה שיצטרך אליו בקצתם, כי התחלת הגדולים הנקדה אשר היא תחלת הקו אשר אין מרחק לה, ואחר — הקו אשר הוא התחלת השטח, ואחר — השטח אשר הוא התחלת הגשם, ואֵלו יצטרך בהבנתם אל חומר מעט. וכאשר הגיע אל העיון בגשם, נשתקע בחומר והגיע בעיונו בחכמה הטבעית, ואחר יתחיל להחלץ מן החומר ולהפשיטו מעליו מעט מעט על מדרגות שעלה אליו מעט מעט בעת עיונו בנקודה והקו והשטח, ולא יסור כן עד שיהיה נבדל מן החומר לגמרי. וזה שהוא כאשר עיין ביסודות והמחצבים הנה אמנם יעיין בגשמים גמורים אין בהם התחלה זולת הטבע, וכאשר בא אל העיון בצמחים מצא בהם התחלה מהתחלות הנפש, ותקרא הנפש הזאת נפש הצומחת, ויהיה כבר התחיל להיות נפשט מן החומר מעט, וכאשר בא

וביאור זה שהתחלת חכמת האדם המספר אשר אין צריך להבנתו אל החומר, ויתעלה מן המספר לעיין בענין הגודל, והגודל צריך להבינו אל חומר, כי לא יתכן שום גודל אלא בחומר, רק שיש ממנו שצריך אל החומר מעט ויש ממנו שצריך לו יותר, וזה כי התחלת הגדולה הנקודה שהיא התחלת הקו, ואחריו הקו אשר הוא התחלת השטח, ואחריו השטח שהוא התחלת הגשם, ולזה צריך בהבנתו מעט מחומר, וכשמגיע העיון בגשם הנה עיונו נשקע בחומר, ואז יגמר עיונו בתבנית והרי הוא נכנס בכך בעולם הטבע, ואחר כן יתחיל להפשיט עצמו מן החומר מעט מעט על מדרגות כמו שעולה אליהן מעט מעט בעת עיונו בנקודה והקו והשטח, ולא יסור עד שיפטר מן החומר מעט מעט. וזה כי הוא כשיעיין ביסודות והמחצבים אמנם יעיין בגופים ברורים שאין להם התחלה מלבד הטבע, וכאשר יגיע אל הצמח ימצא בו התחלה מהתחלות הנפש, ונקראת אותה ההתחלה הנפש הצומחת, ויהיה כבר מתחיל להפשיט מן החומר מעט, וכשמגיע עיונו אל בעל(י) חיים הבלתי מדבר ימצא אות הנפש בו יותר חזק

אל העיון בב״ח בלתי מדבר(ים) מצא ענין הנפש בו יותר חזק, ותקרא הנפש הזאת נפש החיונית, ויהיה כבר הופשט מהחומר יותר, וכאשר בא אל העיון בב״ח המדבר מצא ענין הנפש בו יותר חזק ומצא בו התחלה אחרת זולתי הנפש, והיא ההכנה לקבל הדברים השכליים. ואח״כ ילך בעיון בענין הנפש ויהיה ממוצע בין הדברים השכליים הנפרדים מן החומר ובין הדברים הגשמיים בעלי החמרים, וכאשר התחזק בעיון בענין הנפש אז יופיעו עליו ההתחלות השכליות אשר אינם בחומר, ויהיה כבר הופשט מן החומר כולו והגיע במדרגה הראשונה ממדרגות החכמה האלהית. אחר כן ילך בעיון בדברים השכליים הנפרדים מן החומר, ומושכל הראשון שיפגעהו בהשתכלותו בעת עליתו הוא השכל הפועל. וכאשר השלים העיון בו וידע מעלתו מן המושכלות הנפרדות ושהוא במעלה העשרית, עלה בהשתכלות אל העיון בתשעי, ואחר כן אל השמני, ואחר כן אל השבעי, עד שיגיע במחשבתו אל המושכל הראשון אשר הוא במדרגת האחד, וימצאהו תכלית הנמצאות, אשר חנן לכל דבר המציאות וכל נמצא

ונקרא האות הזה הנפש החיונית, ויהיה כבר נפשט מן החומר יותר, וכשמגיע עיונו בבעל(י) חיים המדבר ימצא בו ענין הנפש יותר חזק, ונקרא הענין הזה הנפש המדברת, וימצא בו התחלה אחרת מלבד הנפש, והוא העתוד לקבל הדברים המושכלים, ואחריו יוסיף העיון בנפש וישוב אמצעי בין הדברים השכליים הנפשטים מן החומר ובין הדברים הגשמיים בעלי החמרים, וכאשר יואל בעיון השכלי בענין הנפש יופיעו אליו ההתחלות השכליות אשר אינם בחומר, ויהיה כבר נפשט מן החומר כלו ונהיה במעלה הראשונה מהחכמה האלהית. ואחריו יוסיף בעיון בענין השכלים הנבדלים מן החומר, והראשון מן המושכלים שיפגע בו בהתבוננותו ועליתו הוא השכל הפועל, וכשמשלים עיונו בו וידע מעלתו מן המושכלות המובדלות, ושהוא במעלה העשירית, יעלה בהתבוננותו לעיין בתשיעי, ואחריו אל השמיני, ואחריו אל השביעי, ואחריו אל הששי, עד שיהיה במחשבתו אצל המושכל הראשון אשר הוא במעלת האחד, וימצאנו שהוא תכלית הנמצאים, הנותן לכל דבר המציאות וכל מצוי

צריך אליו, קונה המציאות ממנו, ויהיה כבר הופשט מן העיון בשניים התשעה והשכל הפועל, ואלו אשר יקראו המלאכים הקרובים והכרובים, ויהיה כבר הגיע במחשבתו והשתכלותו אל הבורא ית׳, וילך אז בעיון בתאריו ומה שמותר ונכון שיתואר בו ומה שאינו מותר, ואיך נשלחו הנמצאות ממנו ית׳, ועל אי זה פנים ראוי שיאמר שהוא פועל אותם וסבתם עד שלא ישיגהו חסרון, ואיך הנהיג עולם הגלגלים באמצעות השניים הנבדלים מן החומר, והנהיג מה שתחת הגלגלים באמצעות השניים והשכל הפועל, וסבוב הגלגלים סביב היסודות הד׳, ונפל בחכמת ההנהגה והנימוסים, ולא יסור לרדת עד שישוב אל האישים המוחשים אשר מהם התחיל בעיון בעת עלותו בהשתכלותו.

נצרך אליו לקבל המציאות ממנו, ויהיה כבר נפשט מן העיון בשניים והשכל הפועל, והוא כבר הגיע בהשתכלו ומחשבתו אל הבורא ית׳, כי יראה האחרון עלול למחוייב המציאות, ויתחיל אז לעיין בתאריו ומה הראוי לתאר אותו בו ומה שאינו ראוי, ואיך נשתלחו הנמצאים ממנו, ועל איזה צד יתכן לאמר שהוא פועלם והוא עלתם בענין שלא ישיגנו חסרון, ואיך מנהיג עולם הגלגלים באמצעות השניים והשכל הפועל, ותנועת הגלגלים סביב הארבע יסודות, והרי הוא נכנס בחכמה הנימוסית והחקית, ולא יסור לרדת עד שישוב אל פרטי המורגשים אשר מהם התחיל העיון בעת עלותו בהשתכלות.

אגרת חי בן מקיץ לן׳ סינא

עם פירוש תלמידו ן׳ זַילא, העתקת ר׳ משה ב״ר...

(הוצאת דוד קויפמן)

(עמוד ד׳.)

פרק. והיה מעט מה שנעזבהו משאול ממנו השאלות בחכמות ונתבונן ממנו עמוקותיהם עד שנחלצנו אל חכמת הכרת הפנים וראיתי מהטבתו בה מה שהגעתי עד סוף הפליאה:

באור. והיה מעט מה שנעזבהו משאול ממנו השאלות, כלומ׳ לאשר ממנו ההשלמות וקבלת השפע, עד שנחלצנו אל חכמת הכרת הפנים, כלומר חכמת ההגיון. וקראה חכמת הכרת הפנים, כי הכרת הפנים היא ידיעת ענין האמיתי הבלתי ידוע מתכונת הדבר באמצעות דברים נגלים מתכונותיו, כן חכמת ההגיון יגיעו בה מדברים נגלים, והם ההקדמות, אל דברים נסתרים, והם הדרושים והתולדות. וראיתי מהטבתו בה מה שגזרתי לו עד סוף הפליאה, כלומר ידענו מענין ההגיון מה ששפטנו עמו שאין הטבה אלא למי שהיה השענו זאת החכמה ובקשתי האמת על זה הדרך:

פרק. וזה שהוא התחיל כאשר הגענו לדבר בה ואמר שחכמת הכרת הפנים היותר בטוחה שבחכמות אשר תפלש במחשכיהם, הנה יתפרסם במעט ממנה כל מה שנכסה ממך, והזדרז אליו והתרחק ממנו הוא כפי שיעורה:

באור. הורה באמרו שחכמת הכרת הפנים היותר בטוחה שבחכמות אשר תפלש במחשכיהם, ממנה פלוש אל הקנותה לאדם כח יוכל בו להגיע אל המושכלות בידועותי׳. עוד אמר: הנה יתפרסם במעט ממנה עד סוף הפרק, רמיזה אל מה שיגיע לאדם בכח זאת החכמה מהכרת הצדק מן הכזב והאמת מן השקר, הנה תהיה אמונתו לצדק ולקחו האמת ובטלו הכזב והרחיקו השקר כפי שיעורה וכפי חיובה:

פרק. ושהכרת הפנים תורה אותך על הבהיר שבמדות והנבחר מהיצירה והנאות מהטבעים, כשמששה אותך יד ההצלחה השאירתך, ואם הפציר בך הגנות בהמשך בזוללות תתעקם:

באור. אמרו שהכרת הפנים תורה אותך על הבהיר וכו׳, רמז בו אל מה שנוצר עליו האדם מן ההכנה לחכמו׳ והידיעות והמעלות וקנות המדות המשובחות. ואמרו כשתמשש יד ההצלחה השאירתך ואם הפציר בך הגנות בהמשך בזוללות תתעקם, רמז בו אל שהוא עם זה מוכן אל הפחיתות ושהוא אל כל אחת משתי התכונות

רמח

ישוב, ר״ל שתי תכונות החשיבות והפחיתות, כפי מה שיחיבו המביאים מן המנהגים והפעולות וזולת זה, כפי מה שהתבאר במקומו:

* * *

(עמוד ט׳.)

פרקי אחר זה התיישרתי זה הזקן בדרך השוטטות התיישרות זריז עליה משתוקק אליה, ואמר אלי: אתה ומי שהוא בדרכך מדמיון שוטטותי מוסר ודרכו עליך או עליו סגור או יעזרך ההפרד, ואליו זמן קצוב, לא תקדימהו. ולכן הסתפק בשוטטות מעורב בעמידה, תשוטט פעם ותתערב עם אלה פעם, וכאשר נחלצת לשוטטות בתכלית זריזותך, נדבקתי עמך ונפרדת מהם, וכאשר פנית נכחם, נעתקת אליהם ונפרדת ממני, עד שתוכל להפרד משורש מהם:

באור. אחר זה התיישרתי זה הזקן בדרך השוטטות: כלומר כאשר מצאתי השכל על זה השלמות באופן הוא מתיישר אל החכמות והידיעות, נזדרזתי להלוך בכמו דרכו ולקנות החכמה ולהשלימה, והתחננתי אליו שיישירני אל ההליכה בזה. ואמר אלי אתה ומי שהוא בדרכך... מוסר, כלומר המין מההשכלה האנושית בהנקות מערוב הדמיון והחוש ובתמידות והדָבקות בלתי נפסק במַנעי התכונות הגופיות ובהתבוננות הכולל למושכלות אשר אין תכלית להם מבלתי החלוק הנשען על אחת אחת מן המושכלות ובהגעה אליה מבלתי טורח ולא עזר ולא לקיחת הוראה ולא התפתחות בדרישת האמצעי ודמיונה, אין דרך לך ולא לכיוצא מהגופיים להגיע אליו ולהשתמש בו כל זמן שתתמיד על תכונותיהם מפגישת הענינים הגופיים, האלהים אלא אם תשתדל להבדל מהגוף ולהפרד, ואל זה זמן משוער, לא יסבול התוספת בו ולא החסרון. עוד אמר: ולכן הסתפק בשוטטות מעורב בעמידה, כלומר השכלה בלתי נקייה מעירוב הדמיון והחוש ובלתי מתוארת בתמידות והדבקות, אבל תצליח ותכונן בהפרד אליה והיות מתחבר אליו ומתנועע, וכאשר נפרַדת ממני, היית מתחבר לכחות הגוף ומתדבק, לא תפסק זוהמתך וחתיכת שמנינותך עד עת הפרדך מהם בכללות, וזה יהיה אחר המות והפרד הנפש מהגוף:

מאמר אבוחאמד אלגזאלי

בתשובת שאלות נשאל מהם. העתיקו מערבית לעברית

ר׳ יצחק בר נתן הספרדי.

(הוצאת ד״ר צבי מלטר)

(עמוד מ״א — מ״ו.)

ואם נאמר, זה מורה על שהעולם אין התחלה למציאותו ושהוא נצחי המציאות. התשובה שלא ימנע שיהיה מציאותו בטל או אפשרי, ובטולו שקר. ואולם האפשר הנה הוא יצטרך לנושא וחמר יהיה בו, ויחויב ממנו שכל מחודש יקדם לו חמר. ואי אפשר שיהיה החמר מחודש אבל קדום, כי כל מחודש הנה הוא לפני החדוש בכח, ר״ל הוא טרם החדוש אפשר החדוש, ואפשרות החדוש לפני החדוש. ולא ימנע זה האפשרות אם שיהיה דבר מגיע או מליצה מלא דבר. ואם היה מליצה מלא דבר, הנה אין לזה המחודש אפשרות, וכאשר אי אפשר שיהיה, אם כן הוא נמנע שיהיה, ולו היה נמנע שיהיה, לא היה כלל, וזה בטל. ואם כן קוים שהאפשרות ענין מגיע שפט השכל בו, ולא ימנע אם שיהיה עומד בעצמו עצם, ואם שיהיה תאר צריך לנושא, ובטל שיאמר שהאפשרות עצם עומד בעצמו, כי הוא תאר מצטרף אל מה שאפשר, לא ישכל עמדו בעצמו. הנה מחויב בלי ספק שיהיה לו נושא הוא בו וישוב מגיע האפשרות אל תאר משכן בקבלת השנוי, כמו שיאמר שזה הנער אפשר שילמד, בהיות הידיעה אפשרית לזה הנער, וזאת טפת הזרע אפשר בה לשוב אדם, ויהיה מציאות האנושית תאר בטפה.

ואם נאמר, כאשר אמרתם שהוא קדום, מאין אמרתם שהוא פעל הבורא יתעלה ומלאכתו, והפועל אמנם יתאמת בצאת דבר מן ההעדר אל המציאות.

התשובה שהתלות הפעולה בפועל לא ימנע שיהיה אם מצד מציאות הפעולה או מצד העדרה הקודם או מכל שניהם. ובטל שיהיה מצד העדרה, כי ההעדר הקודם אין התלות לו בפועל. הנה לא ישאר

אלא מציאותו, הנה הנתלה בפועל מציאות הפעולה, לא העדרה. ואם נאמר שהוא נתלה בו מצד שהוא מציאות קדום בהעדר, הנה ענין זה שהוא נמצא אחר ההעדר, אין רושם לפועל בזה החזוק בהיות מציאות אחר העדר, אחר שזה המציאות אי אפשר שיהיה אלא מציאות אחר העדר והוא אחר ההעדר לעצמותו. ולו רצה הפועל שישים מציאות לא יהיה אחר העדר לא יוכל, כי היותו אחר העדר לא ישים משים, ואמנם רושם המשים במציאותו. אך יוכל הפועל על שלא יפעל ולא ימציא, ואולם שימציאהו לא אחר העדר הנה הוא שקר. וכאשר הצטרך המחודש לפועל מצד מציאותו לבד, הנה הוא אפשר מזה הצד, ואולם היותו נמצא אחר ההעדר הוא מחויב, לא אפשר, ואין צרך בו אל הפועל. הנה היות הפועל עלה לא ימנע משיהיה אם מאשר מציאותו בו, או מאשר לא היה מציאותו בו, אחר הגיע בו. והאמת שהוא עלה מצד שלזולתו מציאות בו, לא מצד שלא היה, אחר היה, כי אמנם לא היה המציאות מאתו לפנים לפי שלא היה עלה, וזה במשפט העדר היותו עלה, לא בהיותו עלה ופועל; כמו שהאדם כאשר לא רצה שיהיה הדבר אשר לא היה אלא ברצון, אחר כן רצה, כאשר הגיע הנרצה היה מצד שהנרצה מגיע והרצון מגיע לו, לא מצד שהרצון שב מגיע אחר ההעדר בזה החזוק.

* *
*

(עמוד נ"א — ס"ב.)

התשובה שהעולם המוחש נגלה המציאות והוא גשמים ומקרים, ישותם בלתי מהותם, ומה שהיה כן הוא אפשר, וכאשר היה אפשר והוא מחודש, לא יהיה נמצא בעצמו אבל בזולתו. והעלות לא ימנעו אם שישתלשלו או יגיעו לתכלית, ואם הגיעו לתכלית, אותו הקצה אם שיהיה לו עלה או אין עלה לו, אולם ההשתלשלות הנה בטל, כי עלות אין תכלית להם כאשר הונחו מסודרות בצד יהיה קצתם עלה לקצת, אי אפשר מבלתי שיגיעו אל עלה אינה עלולה והיא הקצה, הנה הגיעו לתכלית, ואם היו בלתי מגיעות אל קצה אבל יתפשטו, אין ספק שבכלל אותם העלות אשר

אין תכלית להם מה שלו מציאות מאשר הוא כלל אם שיהיה אפשר עלול או מחויב. ובטל שיהיה מחויב, כי הכלל הגיע באחדים עלולים, והמגיע בעלול לא יהיה מחויב, ואין ספק שיהיה עלול ויצטרך אל יוצא מאותו הכלל, כי כל אשר הוא מאותם האחדים כבר לקחנוהו בכלל וקוים המשפט על הכלל המקיף לאחדים בשהוא עלול, והצטרך אל עלה חיצונה אינה עלולה, ותהיה קצה בלי ספק ויהיה ב״ת.

ואם נאמר, אם הגיע לתכלית בזה, אולי הוא בלתי מחויב המציאות, נאמר: לו היה כן, עבר שיהיו שנים, וזה בטל, כי לא ימנע אם שנדמו מכל צד או התחלפו, ואם נדמו מכל אופן בטל הרבוי, כי הכולל לא ישוב מיוחד אם לא בהבדל או מקרה ייחדהו; ואם התחלפו בהבדל או מקרה, הוא שקר, כי ההבדל והמקרה אין מבוא לו באמתת עצמות הכולל.

ואם נאמר, אולי אותו הקצה עלתו דבר מעלוליו, זה גם כן שקר, כי יביא אל שיהיה העלול עלה, כי עֲלול העלול עלול, ואיך ישוב עלה, ועלת העלה עלה, ואיך ישוב עלול, ולא ישאר במופת אלא העליה אל קצה הוא מחויב המציאות.

ספר מאזני צדק

חברו הפלוסוף הגדול אבוחאמד אלגזאלי, והעתיקו מלשון הגרי לעברי החכם ר׳ אברהם בר חסדאי.

(הוצאת יעקב גולדנטל, לייפציג תקצ״ט)

הבאור השלישי, נבאר בו שדרך ההצלחה הנצחית היא החכמה והמעשה. ואם תאמר: הנה כבר נתבאר לי שהליכת דרך ההצלחה הוא השתדלות המשכילים, ועזיבתה היא עצלת הכסילים. ואולם איך ילך בדרך מי שלא ידעהו, אם כן במה אדע שהחכמה והמעשה הוא הדרך, עד שאתעסק בם? נשיבך: דע כי יש לך לידיעת זה שני דרכים, האחד הכללי, דומה לדרך שזכרנו כבר, והוא שתביט אל מה שהסכימו עליו השלש כתות, והוא שההצלה וההצלחה לא יגיע אחד להם אלא בחכמה ובמעשה יחד, והסכימה דעתם שהחכמה היא יותר מעולה מהמעשה, וכאלו המעשה הוא משלים אותה ונושאה עד שישימה במקומה, על כן אמר חכם אחד: יקום

הדבר הטוב, וכשרון המעשה ינשאהו וירוממהו. והדבר הטוב שב לחכמה, והמעשה הוא כמו העבד שישאה לפי מעלתה ומדרגתה. ודעת הכת הראשונה, והם המחזיקים במובן הראשון אשר יבינו אותו ההמון מפשוטי הדת, איננו נעלם בענין הזה, לפי שראות הדת על הקשר אשר הוא בין ההצלה והמעשה, לא תסופר. וכת הצופים והפלוסופים כלם, ואשר האמינו באל וביום הדין, אע״פ שהם מתחלפים באיכות, כלם הם נסכמים על שההצלחה תהיה בחכמה ובעבודה, אמנם כל עיונם הוא שישימו הפשר בחכמה ובמעשה, אם כן כל המונע עצמו ממנה אחר זאת ההסכמה, שגעון, וכל מי שגברה עליו, מחלה. והסכימו ספרי הרופאים עם רוב חלופי מיניהם שהדבר המועיל למחלה הזאת הם הדברים המקררים, כשימנע החולה מהם הוא חסרון בדעתו, אבל הראוי לו למהר לעשותם, ואולי אחרי כן ימצא דרך לעמד על אמתת זה, לא בקבלת ההמון, אבל בהיותו מאמת אמתת החולי וערך הסמים המקררים להסיר המחלה, ויחזור יודע ומבין כשילמד ויעיין וירפא, ויעלה מעמק הקבלה ומלכת אחריה אל מדרגת התבונה. וכן אמרו כת הצופיה וכתות אחרות זולתם, כי יתכן להגיע להשגת האמת והתבונה האלה על דרך זו, שתדע תחלה מהות הנפש, ואחר כן שתדע השארותה אחר בטול הגוף במות, וזה בשתדע אמתת המות, שהוא בטול הכלי שהוא הגוף לגמרי, עד שלא יצלח למלאכה, לא ההעדר והבטול הנעשה בכונה, כמו שאומרים כת הצופים שאפשר לו לאדם השלם לבטל כחותיו בעודו בחיים, ואפשר לנפש שתשיג בעודה בחיים ההשגה אשר תשיג אחר צאתה מהגוף. ואחר כן שתדע שהצלחת כל דבר וערבותו ומנוחתו הוא בהגיעו אל שלמותו המיוחד בו; ואחר כן שתדע שהשלמות המיוחד באדם הוא השגת האמתיות השכליות על מה שהם עליו, מבלי התאוות החושיות (נ״א וההושים) אשר ישתתפו בם עמו שאר בעלי חיים; ואחר כן שתדע שהנפש היא צמאה לדעת זה, ובתולדתה היא מוכנת ללמדו, ואולם ימנעה ממנה התעסקה בתאוות הגוף ומקריו כל זמן שיגברו עליו, אך בעת שישבר התאוות וינצחם, ויציל השכל ממאסרם ומהעבידו להם, אז התפאר בנפשו והעמיק להשים כל מחשבותיו וזַכות מזימותיו להשתדל בהבנת ממלכת

השמים והארץ, גם להתבונן בנפשו ומה שנברא בה מהפליאות, ואז יגיע אל שלמותו המיוחד והצליח בעולם הזה. ואין ענין ההצלחה אלא להגיע הנפש אל שלמותה אשר יתכן לה, ואע״פ שמעלות השלמות לא יספרו. ואולם לא ישאר האדם בענג ההוא כל עוד היותו בעולם הזה, בטל בחוש ובדמיון. ומקרי הנפש כמו שיקרה למאכל הערב, למי שיש בחוש טעמו בטול כחו, ובסור הבטול אז ירגיש בערבות הגדול. והמות הוא כדמות הסרת הבטול ההוא, וכבר שמעתי מלמד מזקני כת הצופים ירים קול ויאמר: בני אדם, דעו לכם שההולך לאל יתעלה יראה העולם הבא, והוא בעולם הזה, והפרדס העליון הוא עמו בתוך לבו, אלו יתכן לו להכנס בו; ואולם הכנסתו היא בהפשיטו מעצמו תאות הזמן והשתדלו בכל נפשו לחשוב בענינים האלהיים, עד שיגלו לו בהערה האלהית נסתריהם, וכל זה יתכן בנקותו נפשו מאלה האפלות, וההגעה לזה הענין היא ההצלחה, והמעשה הוא העוזר להגיע אליו. ואלה הם כת יאמרו שידעו יחס החכמה והמעשה אל ההצלחה, וזהו הדרך השני, ולהגיע אל האמת במה שאמרוהו הוא דבר קשה מאד, והוא לפי דברם לא יודע אלא בהשתדלות גדול וזריזות רב ללמוד. ואולי תגלה לך אמתת הענין בשלילות והקיום ותספיק לך לידיעת החכמה והמעשה הסכמת השלש כתות עליהם, אחר שאין כונתך בשאלה לחלוק על הענין הזה, אבל כונתך הוא בקשת ההצלה, כמו החולה שיבקש הרפואה מבלי מחלקת, אחר שתספיק לו הסכמת מיני הרופאים עליה.

* * *

ה ב א ו ר ה ש ש ה ו ע ש ר י ם, נבאר בו ה ש כ ל. דע שהשכל יחלק אל טבעי ואל קנוי. והטבעי הוא הכח המוכן לקבל החכמה, ומציאותו הוא בילד כמציאות התמר בגרעינו; והקנוי הוא אשר יגיע לאדם מהחכמות, אם מצד שלא יודע איך יגיע, כמו השפע החכמות ההכרחיות עליו אחר ההבנה מבלי למוד, או מצד שידע מאין השיג, והוא ה ה ת ל מ ד. ובעבור שנחלק השכל לשני החלקים האלה, אמר חכם: השכל שני שכלים, האחד מוטבע והשני

נשמע (נ"א נשפע). ואין תועלת בנשמע בלתי המוטבע, כמו שאין תועלת בעין, ואור השמש נמנע. והראשון הוא אשר רצה בו החכם באמרו: לא ברא השם בריאה יותר נכבדת מהשכל; והשני הוא אשר רצה בו באמרו: כשיקרבו בני אדם בשערי הכבוד, קרב אתה בשכלך, כמו שזכרנו. והראשון הוא כמו הראות לגוף, והשני הוא כמו אור השמש, שאין תועלת באורו בעת העִוָּרון, ולא יועיל הראות בהמנע האור. כן הוא הראות הפנימי, והוא השכל, הוא יותר נכבד מהראות החיצון, מפני שהנפש היא כמו הפָּרָשׁ, והגוף כמו הסוס; ועורון הפָּרָשׁ הוא יותר מזיק מעורון הסוס. ולדמיון הראות הפנימי בחיצון נשתתפו בשם, כמו „עין לא ראתה", „ולבי ראה הרבה חכמה ודעת". על כן אמר חכם: מי שהיה עִור בזה, הוא באחר יותר עִור ונבוך. זה הכלל: מי שאין ראות שכלו עמוק, לא יתלה בו מהדת אלא קליפותיו ודמיוניו, מבלי מוחו ואמתתו, כי לא יושגו החכמות התוריות אלא בחכמות השכליות, מפני שהשכליות הם כרפואות לבריאות, והתוריות הם כמו המזון, והנפש החולה אשר לא תזכה לקבל רפואה, יזיקוה המאכלים ולא יועילוה. והמקובל העִור כשיתבונן בעניני פסוקי הדת, יראו לו דברים שהם בעיניו זה הפך זה, וכן הם בהקש למה שהבין מהם, ואחר כן יתרשל מהתבונן בהם לחולשת שכלו ומורך טבעו, ותקחהו עצלה מהם מפחדו שתפסד קבלתו, ואולי יתבונן בם וישיג הפכם וישאר במבוכתו ותבטל אמתתו. ואלו הביט בהם בעין השכל, סר מהם ההפך ההוא ולא נשאר בו ספק וראה כל דבר במקומו הראוי לו. ומשלו משל: העִור שנכנס בבית ונכשל בצפחת השמן או בקדרה ויתר כלי הבית ואמר: למה זה שמתם הכלים האלה בדרך ולמה לא תחזירו כל אחד מהם במקומו? ענו ואמרו לו: דע לך, שכל דבר מהם הוא במקומו, ואולם ההפסד הוא בראות. זה הוא יחס החכמה הקנויה אל השכל. ודע שהקנוי מהחכמות באמצעות השכל יחלק אל הידיעות הזמניות והידיעות האחרות, ודרכיהם משתנות, ומי ששם כל מגמתו אל האחת מהם, הזיק התבוננותו באחרת על הרוב. על כן אמר חכם ונשא עליו שלשה משלים וכה דבר: דע, שמשל העולם הזה והאחר הוא כשתי כפות המאזנים, וכמו מזרח ומערב, וכשתי צרות;

כי כל זמן שתרצה האחת מהם, תכעיס האחרת. ועל כן אנחנו רואים המשכילים בעניני העולם הזה הם כסילים בעניני האחר, ובהפך. אמר חכם: המשכיל מי שהרגיל נפשו ועשה למה שאחר המות. ואמר: רוב בני העולם הבא הם אטומים, כלומר בעולם הזה. ואמר: השגנו אנשים, אלו ראיתם אותם, אמרתם שהם משוגעים, ואלו ראו אתכם, אמרו כי אתם שוטים. וכשתשמע ענין נפלא מעניני העולם הזה, אל יבריחך מהיות מקבל אותו בשתאמר: אלו היה הדבר אמת, כבר השיגוהו המשכילים מאנשי העולם ובעלי החכמות הלמודיות וזולתם; כי מן השקר הוא, שיוכלו לדעת הולכי דרך המזרח, מה שהוא נמצא בפאת מערב, כן הוא ענין העולם הזה והבא. ומהרחוק הקרוב לנמנע שיחבר בין שניהם, אלא מי שהשליטו השם להנהגת בני אדם בחייהם ובמותם, והם הנביאים אשר כח בהם לעמד ברוח הקדש, הנעזרים מכח שיהיה מרחיב להם כל צר ומצוק. ואולם הנפשות החלושות כשיתעסקו בדבר אחד, יעזבו בעד דבר אחר, ולא יוכלו להיות שלמות מהם יחד.

באור אבן רשד לס' ההלצה

העתיקו מלשון הגרי לעברי החכם טדרוס טדרוסי מזרע היהודים.

(הוצאת יעקב גולדנטל, לייפציג תר"ב)

(עמוד י"ו — כ"ג.)

ונאמר שהמאמרים אשר יהיה בם הקיום והבטול, כמו שהם במלאכת הנצוח, שני מינים: אחד מהם החפוש ומה שיחשבו בו שהוא חפוש, והמין השני ההקש ומה שיחשב בו שהוא הקש. ככה המאמרים המקימים בזאת המלאכה, והמבטלים שני מינים: אחד מהם דומה לחפוש, והוא ההמשל, והאחר דומה להקש, והוא הסמן. והסמן אשר יחשב בו שהוא סמן ואינו סמן ידמה ההקש אשר יחשב בו שם שהוא הקש ואינו הקש, וככה ההמשל אשר יחשב בו שהוא המשל ואינו המשל דומה החפוש אשר יחשב בו שהוא חפוש ואינו חפוש. והסמן אם כן הוא ההקש ההלצי,

רנו

וההמשל הוא החפוש ההלצי. וההלציים כאשר יבחן ענינם יגלה שהם אמנם יפעלו כלל האמותים אשר יהיו במאמר בשני המינים האלו, רצוני אם בהמשל ואם בסמן, וזה שהם יכונו בפעלם זה ההדמות לחפוש וההקש, ואשר יפעלו מזה אמנם יפעלוהו במה שהוא המשל באמת וסמן באמת או במה שיחשב בו שהוא כן. וכבר התבאר בספר ההקש שכל אמות הנה הוא יהיה בהקש, ושהחפוש וההמשל אמנם יקנו האמת במה שבם מכח ההקש. ואולם מה הוא ההקש ומה ההפרש בינו ובין המופת, הנה כבר נאמר בספר הנצוח, וכבר התבאר שם גם כן ההפרש בין ההקש והחפוש. והחפוש וההמשל ישתתפו באשר שניהם יקיימו שזה הדבר נמצא כך או בלתי נמצא כך מפני מציאות זה הדבר או לא־מציאותו בדומהו, והסמן וההקש ישתתפו באשר שניהם מאמר יונח בו דבר ויחויב ממנו דבר אחר. וכאשר היה הענין כן, הנה הוא מבואר שבכל אחד משני אלו הסוגים מן המאמר מין הלצי ומין נצוחי ומין מופתי ומין הטעאי, כי כמו שימצאו החפוש וההקש במלאכות האלו, כן ימצאו בהלצה ההמשל והסמן, ואמנם יתחלפו המלאכות בצד ההעשות, רצוני במלאכת המופת ומלאכת הנצוח. וההקש בנצוח יותר בטוח מהחפוש, וההמשל בהלצה יותר מספיק מהסמן, לפי שהסמן תודרך הסתירה אליו יותר מדריכתה אל ההמשל. וסבת זה הנה אנחנו נגידנו במה שאחר זה, וכמו כן איך נעשה אלו הדברים. ואולם עתה הנה ראוי שנגביל שני אלו הדרכים מההספקה, רצוני הסמן וההמשל.

ונאמר שהמאמר המספיק אם שיהיה נותן הספקה לאחד מבני אדם, או לעדת בני אדם, או לרוב בני אדם; וגם כן ממנו מה שתהיה הספקתו בענין כללי, וממנו מה שיהיה בענין חלקי. ושני אלו ממנו מה שתהיה הספקתו מבוארת בנפשו, וממנו מה שתהיה הספקתו בזולתו. ואשר תהיה הספקתו בזולתו בחלקיות שני מינים: אחד מהם שיאמר האומר שכך אמנם הוא כך למקום כך, כמו מאמר האומר ששתית הסכנגבין יועיל פלוני לפי שהוא מוקדח, וזה הוא אשר יקרא הסמן. והמין השני שיאמר שכך אמנם היה כך לפי שהוא כמו כך, כמו שיאמר שפלוני יקבל תועלת בשתית הסכנגבין, לפי שפלוני קבל תועלת בו, וזהו אשר

יקרא ההמשל. והמספיקים אשר הם מספיקים באמת אצל אחד מבני אדם, הנה לא תעשם זאת המלאכה, לפי שזה בלתי בעל תכלית ובלתי ידוע אצל המשתמש מהם, ולכן לא תעשה זאת המלאכה מההקדמות המשובחות, רצוני המקובלות, מה שיהיה מקובל אצל אחד מבני אדם, ואותם הם הדעות המתחדשות לבני אדם אצל התשוקה והתאוה, אבל אמנם תעשה המשובח אצל הרוב או הכל, על דמיון מה שתעשהו מלאכת הנצוח. וכאשר היה הענין כן, הנה אשר יובדל בו ההקש הנעשה במלאכת הנצוח ובמלאכת המופת מהסמן הנעשה בזאת המלאכה, שההקש יסודר הסדור אשר יהיה בו המאמר מוליד בהכרח, ואולם הסמן הנה הוא יסודר בהקדמותיו הסדור אשר הוא מורגל אצל ההמון שיקובל, וזה בחלוף הסדור המלאכותי, כי האנשים יתנו דופי במאמר אשר יתחייב מן הסדור המלאכותי ויראו שזה אמנם יחויב מצד המלאכה, לא מצד הענין בעצמו; וגם כן כי הסדור המלאכותי יגזור שיתבארו בו כל ההקדמות ההכרחיות בבאור אותו הדרוש, וההמון אין לאל ידם להבין התחיבות התולדה אשר תתחייב מהקדמות רבות; וגם כן כי הם לא ישימו מרחק בין התולדה והדבר אשר תתחייב ממנו התולדה, רצוני שהם לא יבארו ההקשים בשתי ההקדמות יחד עם התולדה, אבל אמנם יביאו הקדמה אחת, עוד ירדיפוה בתולדה, כמו שהם יאמרו: זה סובב בלילה, הנה הוא לסטס, ולא יאמרו: כל מי שהוא סובב בלילה הוא לסטס, והיא ההקדמה הגדולה. וגם כן כי הסמנים למה שהיו נעשים ברוב הענינים האפשריים, וזה מבואר בענינים העצתיים, כי לא ייעץ אחד לאחד בענין הכרחי המציאות ולא נמנע המציאות, והיתה ההקדמה הגדולה בכמו אלו החמרים כוזבת בחלק, לא יבארוה בני אדם בהקשים אשר יעשום בזאת המלאכה, כדי שלא יובן השקרות אשר בקרבה. וגם כן הנה לְמה שהיו ההקשים הטובי ההעשות בזאת המלאכה אמנם הם אחד משני מינים: אם ההקשים אשר יחוברו מההקדמות המבוארת הספקתם בעצמה, ואם מהקדמות שיתבארו הקדמותיהם בהקדמות אחרות יעורבו בם, ואם לא, לא יתבאר שבחם. הנה כבר ישיג בהכרח בזה המין השני שיקשה חבור ההקדמות וסדרם הסדור המלאכותי

למקום רבוי ההקדמות וארך הזמן אשר יפורשו בו כלם ויסודרו סדור מלאכותי, וזה דבר לא יצליחו עליו השופטים, אבל יטריחו המדבר לפניהם שיהיה דבורו פשוט בלתי מועמס כפי מנהג ההמון בזה, כי כשהיה הדבור אינו בזה התאר, היה בלתי נותן הספקה, וזה בשני הענינים אשר תהיה בם ההספקה, רצוני בשהדבר נמצא או בלתי נמצא, ובשהוא כאשר נמצא משובח או בלתי משובח, וכמו כן כשנעשה האמות בדרך לקיחת ההדָּמות ונחקר והושם על דרך החפוש, קרה הקושי אשר תארנוהו מהארך והרבוי, וכאשר היה זה כן, הנה אם כן ההקש ההלצי, והוא הסמן וההמשל, אמנם יהיו בדברים אשר יהיה בם ההקש והחפוש בשְׁלוּח, ואותם הדברים לקוחים בתאר זולת התאר אשר לוקחו בו בהקש והחפוש, וכאשר נעשו אותם הדברים בתאר אשר התבאר בספר ההקש, שב ההמשל חפוש והסמן הקש, ואותו התאר הוא לקיחת ההקש והנסיון בהקדמות מעטות קצרות, כי ההספקה אמנם תהיה ברוב בהקדמות המעטות הקצרות, או בהקדמות אשר בתכלית ההגָּלות והשמטת מה שנעלם מהם, וגם כן כי המשובח בזאת המלאכה שנשמיט המחייב ונביא בדבר אשר יתחייב, לפי שהאדם כאשר יספר המחייב והמתחייב, הנה הוא כאלו כבר זכר הדבר שתי פעמים, ויהיה ליצנות בתחלת הדעת וכפי זה הנה לא יבואר בגבול אמצעי בהקש אלא פעם אחת, ולא בנסיון אלא בדומה אחד, ויהיה ההקש בהכרח סמן, ר״ל מחוסר אחת משתי הקדמותיו, ולזה נקרא סמן, אחר שהיתה אחת משתיהן מסומנת, ויהיה החפוש בהכרח המשל.

אמר: והקדמות ההקש ההלציות כבר תהיינה הכרחיות, וזה על המעט, ותהיינה אפשריות, וזה על הרוב, לפי שרוב החקירה ההמונית אמנם היא במה שאפשר שיהיה בתכונה ואפשר שלא יהיה באותה התכונה, וזה מבואר בדברים אשר תהיה בם עצה, וזה שהם כלם ענינים פעולים לאדם, ואי אפשר שיהיו הדברים הפעולים לאדם לא הכרחיי המציאות ולא נמנעי המציאות, והתולדות ההכרחיות הנה הם תהיינה בעצמות מהקדמות הכרחיות, והאפשריות מהקדמות אפשריות, והסמנים מהם מה שיהיו מהקדמות משובחות, ומהם מה שיהיו מהראיות, וארצה בהקדמות המשובחות אשר אינם ראיות, כמו שהוא

ראוי לתת תודה למטיב ולהרע אל המריע, וארצה בראיות הדברים אשר יורו על מציאות דבר לדבר, ושני אלו המינים מההקדמות ימצאו בחמרים ההכרחיים והאפשריים, ארצה המשובחות והראיות, ולא ימצאו באפשריות על הרוב, אבל באפשריות על השווי, והם אשר יחסם אל ההקדמות האפשריות על הרוב יחס אשר על הרוב אל ההכרחי, והוא יחס הכל מהקצת, וזה שהצדק בהכרחיות יותר כולל מהצדק באפשריות על הרוב, אחר שהיו ההכרחיות ימצאו לכל הנושא, והאפשריות על הרוב לא ימצאו לכלו; וכמו כן יחס האפשריות על השווי אל האפשריות על הרוב הוא זה היחס, רצוני שהאפשריות על הרוב תצדקנה מנושאיהן על יותר ממה שתצדקנה האפשריות על השווי. והראיות הלקוחות גבול אמצעי, מהם מה שהוא יותר כולל מהקצה הקטן ויותר מיוחד מהגדול, ומהם מה שהוא יותר כולל משתי הקצוות, ומהם מה שהוא יותר מיוחד מהם. אולם אשר הוא יותר כולל מהקצה הקטן ויותר מיוחד מהגדול הנה הוא יחובר בהכרח בתמונה הראשונה, וכשהיה בחמר האפשרי על הרוב הנה הוא אשר יקראוהו הקדמונים הדומה, והמשלו בחמר ההכרחי: זאת האשה לה חלב, הנה היא כבר ילדה; ובאפשרי על הרוב: פלוני חוגר חרבו ומקבץ אנשים ואין לו שונא, הנה הוא יחפוץ למרוד במלך. ומשל האפשריות על השווי: פלוני כבר נתיגע והמתיגע מוקדח, הנה פלוני מוקדח, וזהו אשר יקרא המתדמה. ואולם מה שהוא יותר כולל משתי הקצוות, הנה הוא יחובר בתמונה השנית, אלא שהוא בלתי מוליד כי אם בתחלת הדעת. משל זה בחמר האפשרי על הרוב מאמר האומר: סקראט מתנשם בתכיפה, הנה סקראט מוקדח, כי שתי אלו ההקדמות צודקות, והתולדה כבר תהיה כוזבת, אחר שכבר יתכן שיהיה התנשם סקראט בתכיפה למקום מרוצתו. ולמה שהיה זה נעלם על הרבה מבני אדם, באשר ראו בכמו אלו ההקדמות הצודקות שיולידו כזב, חשבו בזה שכבר נתלה בהם הכזב, וישתדלו לסתור ההקדמות, ויקשה זה עליהם למקום צדקם, ויהיו נבוכים לזה. ואולם אשר הוא יותר מיוחד משתי הקצוות, הנה יוליד בתמונה השלישית חלקי לא כולל, אבל תלקח תולדתו בזאת המלאכה כללית. משל זה בחמר ההכרחי מאמר האומר: הדברים כלם בכדור העולם, והדברים כלם בזמן, הנה הזמן

כדור העולם; ובאפשרי מאמר האומר: החכמים ישרים, לפי שסקראט חכם וישר. והראיות אשר יהיו בתמונה השלישית והשנית ייוחדו בשם האות, ומה שהיה מהם בתמונה הראשונה ייוחד בשם הראיה, ואשר בתמונה השנית הוא יותר מיוחד בשם האות מהשלישית, כמו שמה שהיה מזה באפשרי המאדיי ייוחד בשם הדומה, ואם היה באפשרי על השווי יתיחד בשם הסמן המתדמה. הנה כבר התבאר מזה המאמר מה הם המשובחות והראיות והאותות ומה ההפרש ביניהם, אבל אשר התבאר מהמאמרים ההקשיים על האמת אמנם הוא בספר ההקש, כי שם התבאר מהו ההקש וכמה סוגי המאמרים ההקשיים, והתבאר בסוג סוג מהם מהו הקש ומה אינו הקש. ואולם ההמשל הנה כבר בארנו במה שקדם שהוא חפוש מה, אבל יבדל בחפוש בשהוא לא נלך בו לא מן החלקי אל באור ענין הכללי, כמו שנלך בקצת מיני החפוש, ולא מן הכללי אל החלקי, כמו שכבר נלך בקצת מיני החפוש, וזה כאשר בארנו בכללי אשר קיימנוהו בחפוש חלקי אחר, זולת החלקים אשר קיימנו הכללי בחפושם, ויסכים עמו בשהוא ילך מחלקי אל חלקי להתקבצם בענין כללי, וכאשר קבצנו בחפוש שני הענינים יחד, רצוני שנלך בו מהחלקי אל הכללי, עוד מהכללי אל חלקי אחר, הנה אנו בפעל הזה כבר הלכנו מחלקי אל חלקי באמצעות הכללי, כמו הענין בהמשל, כי ההמשל אמנם נלך בו מחלקי אל חלקי להשתתפם בענין כללי, כשהיה המשפט המועתק מאחד משניהם אל האחר נמצא לחלקי היותר ידוע מפני אותו הכללי, או יחשב בו שהוא ימצא לו מפניו, ואם לא לא יתאמת ההעתק מחלקי אל חלקי, רצוני אם לא היה שם כללי והיה מציאות אותו המשפט מפניו לחלקי היותר ידוע. ומשל מה שיקרה מזה בחפוש, רצוני כשהיה ההעתק מחלקי אל חלקי במצוע ההעתק אל הכללי, מאמר מי שאמר: אהה המלך, הנה פלוני בקש להיות בכלל שומרי הסף, והוא היה מכלל אויביך, לכן לא תתיר לו זה, כי ערום יערים הוא לשלוח יד במלך, לפי שפלוני בקש זה מפלוני המלך, ופלוני ממלך פלוני, ולא אבו שמוע מדאגה מדבר פן יהרגו מלכם במרמה. כי אומר זה המאמר כבר שם ההעתק בו מחלקי אל חלקי באמצעות הכללי, אשר הוא שכל מי שיבקש להכנס בשמירת הסף ממי שהיה מכלל אויבי המלך, הנה הוא ירצה להרגו

במרמה, אלא שזה הכללי אשר נרשם בנפש בכח, ואם לא יתבאר בו העשות ההעתק מחלקי אל חלקי, כאשר היה ההעתק אליו במחשבה מרוב החלקיות, היה חפוש, ואם היה מאחד מהם או מהמעט, היה המשל.

אמר: ואולם המאמר באלו הדברים אשר יאמר להם המשלים, הנה כבר נסתפק בכאן בזה השעור הנתון בהם, ואולם המאמר בהבדלי הסמנים מצד הדברים אשר מהם יעשו, הנה המאמר בם עמוק ונעלם והוא גדול הצרך במה שנכונהו בכאן, וסבת עמקו שהסמנים יהיו בכל המאמרות העשרה, כמו שיהיו ההקשים הנצוחיים, אבל מהסמנים מה שיהיו בחמרים אשר במלאכות, כמו הסמנים אשר יעשו בענינים הכלליים והחלקיים במלאכת הרפואה וזולתה מהמלאכות, ואלו הנה ראוי שיעשו במלאכות האלו על צד העשות המופתים במלאכה ההיא, לא על צד מה שיעשם ההלצי בחמר אשר ייחד ההלצה, כמו שיביא בו חלק מהלצה, ושאר הדברים אשר יהיו בם המאמרים ההלציים יותר תמימי פעל ויותר נכונים ממה שזכר אחר זה, ומהסמנים מה שיהיה בענינים אשר ייחדו זאת המלאכה כפי מה שהתבאר מתועלתה, והם הענינים הרצוניים, ואלו הם אשר ראוי שיעשו על צד מה שיעשו המליצים המאמרים ההלציים, ומאלו הדברים ראוי שימנו בזאת המלאכה הדברים אשר הם הבדלי הסמנים, לא מאותם החמרים אשר תקיף עליהם מלאכה מלאכה.

אמר: וכל מה שהיה המאמר יותר רב כללות, היה יותר רב הבנה והאותות להשתמש בו בדברים רבים, וכל מה שהיה יותר מעט כללות, היה יותר ראוי שיהיה חלק ממלאכה מיוחדת, ולכן היו המקומות יותר כוללים מההקשים ההלציים וההקשים הנצוחיים, וזה שהמקומות ימצאו כוללים לענינים ההגיוניים והטבעיים וההנהגיים, ארצה הרצוניים, וזה כמו הפחות והיתר אשר נמנו בשני מספר הנצוח, וזה שאלו המקומות לא יעשו מהם ההקשים במלאכה אחת מאלו השלש אשר זכרנו, אבל בכלם, אחר שהיו לא יעשה עצמם ואמנם יעשה כחם, ואולם המינים, הנה הם ההקדמות המיוחדות במלאכה מלאכה מהמלאכות החלקיות, כמו ההקדמות אשר יעשו מהם ההקשים בענינים הטבעיים, כי לא יעשו מהם ההקשים בענינים המדותיים, ולא אשר במדותיים יעשו מהם ההקשים בענינים הטבעיים, וכאשר היה הענין כן, הנה אם כן המקומות לא

יחובר מהן הקש במלאכה מיוחדת, אחר שמה שיצויר מהם הוא כולל ליותר ממלאכה אחת, ואולם המינים הנה הם אשר יחוברו מהם ההקשים אשר תחובר מהם המלאכה אשר אותם המינים מיוחדים בה, אבל המינים אשר מגמתנו בספר הזה לזכרם, אינם הם הקדמות אמתיות, לפי שאִלו היה זה כן, היו ההקשים ההלציים הקשים אמתיים ולא יהיו הקשים נצוחיים, כל שכן הלציים, והסמנים הנעשים במלאכה הזאת ברוב אמנם יחוברו מהמינים האלו מה שהיה מהם מיוחד בסוג סוג מסוגי ההלצה השלשה, ומה שהיה מהם כולל לסוגים השלשה אשר יגדרו אחר זה.

באור אבן רשד לס׳ השיר

העתקת טודרוס טודרוסי.

(הוצאת פ. לסיניאו, פיסא תרל״ב)

(עמוד ג׳—ד׳.)

הפרק השני. אמר: ולמה שהיו המחקים והמדמים אמנם יכוונו בזה לזרז על עשיית קצת הפעולות הרצוניות ולמנוע מעשיית קצתם, הנה כבר יחוייב בהכרח שיהיו הענינים אשר יכוון חקוים אם מעלות ואם פחיתיות, וזה שכל פעל וכל מדה אמנם הוא נמשך לאחד משני אלו, רצוני המעלה או הפחיתות, וכאשר היה כל מה שיכוון חקויו מהפעולות הרצוניות הוא אם מעלה ואם פחיתות, הנה כבר יחוייב בהכרח שתהיינה המעלות מחוקות במעלות והמעולים, ושתהיינה הפחיתיות מחוקות בפחיתיות והפחותים. וכאשר היה כל דמוי וחקוי אמנם יהיה בנאה ובמגונה, הנה גלוי שכל דמוי וחקוי אמנם יכוון בו ההתנאות וההתגנות. וכבר יחוייב עם זה בהכרח שיהיו המחקים למעלות, רצוני הנוטים בטבע לחקוים מעולים, והמחקים לפחיתיות יותר חסרי טבע מאלו ויותר קרובים אל הפחיתות, ומשני אלו המינים מבני האדם ימצא השבח והבזיון, רצוני שבח המעלות והבזות הפחיתיות, ולזה היו קצת המשוררים מטיבי השבח בלתי מטיבי הבזיון, וקצתתם בהפך, רצוני מטיבי הבזיון בלתי מטיבי השבח. הנה א״כ במחוייב

ימצאו לכל דמוי וחקוי שתי אלו הפעולות, רצוני ההתנאות וההתגנות, ושני אלו ההבדלים אמנם ימצאו לדמוי והחקוי אשר יהיו במאמר, לא החקוי אשר יהיה במשקל ולא אשר יהיה בלַחן, וכבר ימצא לדמוי במאמר הבדל שלישי, והוא הדמוי אשר יכוון בו הסכמת הדומה לדומה לו, מבלתי שיכוון בזה התנאות או התגנות, אבל עצם ההסכמה לבד, וזה המין מהדמוי הוא כמו החומר המוכן לשישתנה אל שני הקצוות, רצוני שהוא ישתנה פעם אל ההתנאות בתוספת עליו, ופעם אל ההתגנות בתוספת גם כן עליו. אמר: וזאת היתה דרך אומירש, רצוני שהוא היה מביא בדמוייו בהסכמה תוספת נותן נוי או גנות, ומהמשוררים מי שהטבעתו אמנם היא בהסכמה לבד, ומהם מי שהטבעתו בהתנאות והתגנות, ומהם מי שקבץ שני הענינים כמו אומירש, וכבר המשיל בכל מין מאלו במינים מהשירים היו מפורסמים במדינותיהם ומנהגיהם בעשית מין מין ממיני אלו הדמויים השלשה. ואתה הנה לא יקשה עליך מציאות כמותם בשירי הערָב, ואם היו רוב שירי הערָב אמנם הם כמו שיאמר אבונצר בזוללות, וזה שהמין אשר יקראוהו חשקיי אמנם הוא זרוז לדבר עברה, ולכן ראוי שירחיקוהו הנערים וירגילו משיריהם מה שהוא זרוז על הגבורה והכבוד, כי לא יזרזו הערָב בשיריהם מהמעלות על זולת שתי אלו המעלות, ואם היו, לא ידברו בם על דרך הזרוז עליהם, ואמנם ידברו בם על דרך ההתפארות. ואולם המין מהשיר אשר המכוון בו ההסכמה, הנה הוא נמצא הרבה בשיריהם, ולכן יתארו הדוממים הרבה והבעלי חיים והצמחים, ואולם היונים הנה לא יאמרו ברוב שיר, אם לא שהוא פונה מול הזרוז על המעלה או ההחדל מהפחיתות או מה שיַקנה מוסר מהמוסרים וידיעה מהידיעות. הנה כבר התבאר מהמאמר שמיני הדמויים שלשה ושהבדליהם שלשה, והתבאר מה הם אלו ההבדלים השלשה והמינים השלשה, וידמה שכאשר יחופשו השירים יפול האמת, שלא ימצא בכאן מין רביעי ממיני הדמויים ולא הבדל רביעי מהבדלי אותם המינים.

* * *

הפרק החמישי. אמר: ואחר שכבר נאמר מה היא מלאכת השבח וממה זה תחובר וכמה חלקיה ומה הם, הנה נדבר בדברים אשר בם תהיה הנעמת הענינים אשר יתקיים בם השיר, כי המאמר באלו הדברים הכרחי במלאכת השבח ובזולתה והוא לה במדרגת ההתחלה. וזה שהענינים אשר יקויימו בם המלאכות שני מינים: ענינים הכרחיים וענינים תהיינה בם יותר שלמות ויותר מעולות. ונאמר שכבר יחוייב שתהיה מלאכת השבח משלמת תכליות פעולתה, רצוני שתתן מהדמוי והחקוי הגעת התכלית אשר בטבעה לתת הגעתו. וזה יהיה בדברים, אחד מהם שיהיה אל החרוז גודל מה מוגבל יהיה בו כל ושלם. והכל והשלם הוא מה שיהיה לו התחלה ואמצע וסוף, וההתחלה קודמת. ולא יחוייב שתמצא עם הדברים אשר היא להם התחלה, והסוף אחר הדברים אשר הוא להם סוף ואיננו קודם, והאמצע הוא קודם ועם. והוא אם כן יותר מעולה משתי הקצוות, אחר שהיה האמצע במקום קודם ואחר, כי הגבורים הם אשר מקומם במלחמה מה שבין מקום רכי הלב ומקום המסתכנים, והוא המקום האמצעי. וכמו כן הגבול המעולה בהרכבה הוא האמצעי, והוא אשר יתרכב מהקצוות ולא יתרכבו הקצוות ממנו. ולא יחוייב שיהיה הממוצע אמצעי, ר״ל טוב בהרכבה והדרגה לבד, אבל בשיעור. וכשהיה זה כן, הנה כבר יחוייב שיהיה אל החרוז ראשית ואמצע וסוף, ושיהיה כל אחד מאלו החלקים אמצעי בשיעור. וככה יחוייב בכלל המורכב מהם שיהיה בשיעור מוגבל, לא שיהיה באיזה גודל הזדמן. וזה כי הטוב במורכב יהיה מפני שני דברים: אחד מהם ההדרגה והשני השיעור. ולכן לא יאמר בבעל חיים הקטן־הגוף בערך אל אישי מינו שהוא טוב. והענין בהלצה השיריית בזה כמו הענין בלמוד המופתי, רצוני שהלמוד אם היה קצר הזמן לא תהיה ההבנה טובה, ולא אם היה יותר ארוך ממה שראוי, לפי שכבר ישיג למתלמד בזה שכחה. והענין בזה כמו הענין בהבטה אל המוחש, רצוני שההבטה אל המוחש אמנם תהיה טובה כשהיה בין המביט ובינו מרחק ממוצע, לא כשהיה ממנו רחוק מאד ולא כשהיה קרוב ממנו מאד. ואשר יקרה בלמוד בעינו יקרה במאמרים השיריים.

ארצה שאם היה החרוז קצר, לא ישלים חלקי השבח, ואם היה ארוך, לא יהיה אפשר לשמרם ולהזכר לשומעים חלקיהם, ויקרה להם כאשר שמעו החלקים האחרונים שיהיו כבר שכחו הראשונים. ואולם המאמרים ההלציים אשר יעשו בהתוכחות, הנה אין להם שיעור מוגבל בטבע, ולכן הצטרכו בני אדם לשער זמן ההתוכחות אשר בין בעלי הריב אם בכלי המים, כפי מה שהיו נוהגים היונים, אחר שהיו אמנם יכוונו לסימנים לבד, ואם בחלקי הימים, כמו הענין אצל הערָב, אחר שהיה המכוון במריבות אצלם אמנם הם הדברים המספיקים אשר מחוץ, ולכן אִלו היתה מלאכת השבח בהתוכחות, היינו צריכים בה אל השערת זמן ההתוכחות בשעות המים או בזולתם. אבל לְמה שלא היה הענין כן, חוייב שיהיה למלאכת השיר גבול טבעי, כמו הענין בשיעורים הטבעיים לענינים הנמצאים, וזה שכמו שכל המתהוים כאשר לא יעיקם בעת ההויה רוע המזל יהיו בגודל מוגבל בטבע, ככה יחוייב שיהיה הענין במאמרים השיריים, ובפרט בשני מיני החקוי, רצוני אשר יעתק בו מההפך אל ההפך, או יחוקה בו הדבר עצמו מבלתי שיעתק אל הפכו. אמר: וממה שינעם בו קיום השיר, שלא יתארךְ בזכרון הדברים הרבים אשר יקרו לדבר האחד המכוון בשיר, כי הדבר האחד יקרו לו דברים רבים, וכמו כן ימצאו לדבר האחד הרמוז אליו פעולות רבות.

כל מלאכת הגיון

לארסטוטלוס, מקצורי אבן־רשד, העתקת ר׳ יעקב בן מכיר.

(הוצאת יעקב מרקריאה, ריווא דטרינטו שנת ש״כ)

קטע מהמאמר בדבורים.

(דף נ״א:—נ״ג:)

בענינים המטעים. והענינים המטעים שמנה סוגים, מהם במקרה, ומהם המשיגים, ומהם מקומות, ומהם מקום השלות והקשרים, ומהם שיוקחו השאלות רבות על שהם אחד, ומהם שיעלם קצת תנאי המקבילים, ומהם מקום המערכה, ומהם לקיחת מה שאינו סבה על שהוא סבה, ומהם מקומות ההעתקה וההמרה.

אולם מה שהוא במקרה, הנה הוא בכלל מקביל עצמות, ובעבור שהיה מה שבעצמות, כמו שקדם, הוא שיהיה הנשוא בעצם הנושא או הנושא בעצם הנשוא, הנה מה שבמקרה אם כן הוא שלא יהיה ולא בעצם אחד מהם שימצא לאחר, וזה שני חלקים: א׳ מהם שיהיו אלו הדברים אשר חברנו במקרה ימצאו לנושא מה בעצמות, וכאשר ינשא אחד מהם על האחר או נקשר בו, היה נשיאות במקרה או קשור במקרה, כמו מציאות הצחוק לאשר ימכור ויקנה, והשני שיהיו שני אלו הדברים אשר יחוברו במקרה לא יתקבצו בענין מה בעצמות, כמו שיברק ברק וימות חי אחד, וזה החלק יותר רחוק במה שבמקרה ויותר בקלות, כאשר היה נפילתו על המעט. ואולם החלק הראשון הנה הוא רב ההטעאה, להיותו נמצא תמיד וצודק, והוא יטעה בידיעה הפועלת לאמות והציור. אולם ההטעייה בציור, כמו שיצוייר הגשם הטבעי שהוא המתחלק אל שלש השטחים, והשטחים יתחלקו אל הקוים, והקוים אל הנקודות, הנה זה ציור אמנם הוא לגשם הטבעי במקרה, ולזה כבר יטעה זה הציור באמות, עד שיחשב שהגשם מורכב מנקודות, ומזה המקום טעה מי שאמר בחלק שלא יתחלק, ופעמים יהיה הדבר במקרה נמנע בעצמות, וכאשר לקחנו מה שבמקרה מקום מה שבעצמות, יחשב במה שהוא אפשרי שהוא נמנע, כמו מה שימנע אצלו מציאות דברים משתנים אחד אחד, וזה אל בלתי תכלית בעבר, הנה כמו זאת הסבה אפשר במקרה, ואם היה נמנע בעצמות, ופעמים היה הדבר אפשרי בעצם, נמנע במקרה, כמו מציאות כח בלתי תכלית לגשם בעל תכלית, שזה, אם היה נמנע בעצם, הנה הוא בלתי נמנע במקרה, ר״ל מצד מה שקרה לזה הגשם ענין מה. ומה שבמקרה יטעה במקומות רבים מתחלפים מקום המשיג, והוא שיתואר הדבר בענין מה עוד יתואר אחר בו, וישפוט על השני שהוא הראשון או במשפט הראשון. דמיון זה כאשר תארנו ראובן בפרשות, עוד יתואר אחר בו, וחשבנו שהוא הראשון, וכן כאשר ראינו אשה גופה נפוח מהריון, עוד ראינו אחרת גופה נפוח, וחשבנו שהיא הרה, וזה לחשבנו תמיד שהמחייבת הכללית יתהפך בתכונתה באיכות ובכמות, וזה המקום בכלל הנה יחובר בו ההקש משתי המחייבות בתמונה

השנית, וזה בלתי יוליד כמו שקדם. וכבר יטעה גם כן מין מן ההטעאה, אבל בכונה השנית, דמיון זה כאשר הגיע אצלנו מזה המקום שנשוא מה מתהפך על נושאו, חשבנו שהפך סותר זה הנשוא המתהפך צודק. דמיון זה כאשר חשבנו בנפיחת הגוף שהוא הריון, התאמת אצלנו שיתהפך סותר זה המאמר, והוא שמה שאין לו הריון לא יהיה לו נפיחת הגוף, וזה כזב. והכזב בכאן לא יקרה מצד הפך המקביל, שהוא מקום מופתי, וזה שהוא אם היה כל אדם חי, הנה מה שאינו חי אינו אדם. ויתבאר צדק זה המקום, שהנה אם לא יצדק אמרנו מה שאינו חי אינו אדם, הנה יצדק סותרו, והוא: קצת מה שאינו חי הוא אדם, אבל הוא כוזב, הנה סותרו אם כן צודק בהכרח, והוא כל מה שאינו חי אינו אדם. ובכלל הנה כחו כח המקום אשר יושנה בו מקביל הנמשך מהתנאי המתדבק, ואמנם טעה בכאן, לפי שהוא לקח הפך סותר אינו צודק באמת.

בשלוחים ובקשורים. אולם הקשורים הנה הם דברים שדרכם שילקחו נקשרים בזמן או מקום, וידומה שהם יצדקו במוחלט. דמיון זה: החומץ יין משתנה, הנה הוא אם כן יין, וזה כזב. ואמנם יהיו קשורי החבור כאשר ישולחו צודקים, כאשר ישמרו בהם בשני דברים: אחד מהם שלא יוכלל במאמר כאשר ישולח מקביל מה שנקשר בו, שוה היה זה המקביל לו שם מורה עליו מאשר הוא מקביל לוקח בשמו, או היה מורה עליו המאמר אשר ימנה זה השם. דמיון הנקשר כאשר ישולח יוכלל בו הקבלתו מעת אשר לוקח בשמו: ראובן חי מת, הנה זה כאשר ישולח ונאמר ראובן חי, יובן ממנו מקביל מה שנקשר בו, והוא המות. ודמיון הנקשר אשר כאשר ישולח יוכלל בו הקבלתו מעת אשר יורה עליו המאמר, אמרֵנו זה האדם מת, שמה שיובן מענין האדם כאשר ישולח הוא מקביל למת. ואולם התנאי השני הנהו שלא יהיה הנשוא הנקשר נשוא בסבת מה שבו נקשר, כאמרנו ראובן נמצא משורר, שהנה הנמצא אמנם התאמת נשיאות עליו עתה מפני הקשרו חבורו לשיר, ולזה כאשר יפרד יכזב. ואולם השלוחים הנה הם דברים יוקחו מוחלטים וידומה שהם יצדקו מקושרים, ויתחייב מזה אם כזב ואם הזיה. דמיון מה שיתחייב ממנו הכזב, אמרֵנו ראובן

רופא וראובן בשוק, הנה ראובן רופא בשוק; ודמיון המותר וההזיה, אמרנו ראובן אדם וראובן חי, הנה ראובן אדם חי, וזה יתרון, שהחיות כלול באנושות על צד מה שיוכלל החלק בכל, וראוי אם כן כאשר רצינו באלו השלוחים שיצדקו מקושרים, שיהיה קשור קצתו בקצת בעצמו, ואם לא ישיג בהם מותר וכפל, כאמרנו ראובן חי וראובן הולך, הנה ראובן חי הולך.

לקיחת השאלות הרבות על שהם אחד, טעות זה המאמר אמנם יהיה במבוקש אשר ישיג נושאו שני משפטים מקבילים, כאמרנו: הטיט מים ועפר, הנה כאשר לא יובדל המאמר ויאמר בכח או בפעל, אפשר לנו שנחשוב שהטיט אינו עפר מהמעורב במים, אחר שהיה שני הערובים לא ימצאו בסוג ההתערבות בפעל, ומזה המקום ספק, מפני בעת שרצה שיבטל העיון ולקיחת ההוראה כאשר אמר, לא ימלט המבוקש שיהיה מוסכל או ידוע, ואם היה ידוע לא יהיה לנו במבוקש, ואם היה מוסכל לא יהיה לנו דרך אל השגתו, מפני שאמנם נדעהו מצד מה שהוא ידוע, וגם כן כאשר נפלנו עליו לא נדע שהוא אשר בקשנו, כמו שיבקש נער לפניו ולא ידעהו ומקום הטעות בזה המאמר, שהוא השתמש בכאן הידוע על צד אחד, והוא יאמר על ב׳ צדדים, אחד מהם בכח והאחד בפועל, ואמנם היה מחוייב זה הספק, אלו היה המבוקש ידוע בפועל או מוסכל מכל הצדדים, אבל הוא מוסכל בפעל ידוע בכח, כאשר היה כבר התבאר שההקש אמנם הוא הולך מכל אל חלק, והחלק נכלל בכל בכח. ואפלאטון בעבור שלא התבאר לו צד התר הספק, אחר שרצה שהידיעה הזדכרות, וראו שהוא ירצה שלא יהיה זה המקום מוטעה שנחלק על כמה פנים, יאמר ויחשב באחד אחד מהם מפי פירודו.

עזיבת המקבילים, וזה המקום טעותו אמנם יהיה כאשר יעזבו קצת התנאי אשר הותנו במקבילים, ואז יהיו מקבילים, וכבר מנינו אלו התנאים במה שעבר, או יוקח מה שאינו מקביל על שהוא מקביל, נחלק לאמת והכזב. וטעות זה המקום יהיה בשני מקומות: אחד מהם בהקש והחלוף והאחר בהקש היושר אצל הויכוח. אולם הקש החלוף, הנה אם נקח מה שאינו סותר למה שנשתדל קיומו על שהוא סותר, הנה כאשר עשינו

זה וחברנו אליו ההקדמה הצודקת ויתחייב מזה שקר, חשבנו שהשקר אמנם התחייב מסותר ההנחה ואמתנו ההנחה, דמיון זה שנאמר: הבורא אם שיהיה חוץ מן העולם או בתוכו, ואם היה חוץ העולם או תוכו, היה גשם, לפי מה שהוא חוץ מן העולם או תוכו הוא גשם, הנה יתחייב מזה שקר ודבה, והוא שהבורא גשם, והשקר אמנם יתחייב ממאמרנו שהוא חוץ מהעולם או תוכו, ואמנם מקום הטעייה בזה, שהחוץ והתוך אמנם יחלקו הצדק והכזב בנושא המיוחד בהם, והם הגשמים, לפי מה שדרך ההפכים שיחלקו הצדק והכזב, אולם מה שאינו גשם הוא יכזב עליו, וכבר התבארו אלו הדברים במה שקדם, ואמנם טעות בהקש היושר הנה יוליד מה שאינו מקביל במה שיכלול במחוייב שמירתו על שהוא מקביל, ויוקח מה שאיננו בו כח מוליד על שהוא בו כח מוליד.

ג. מתוך כתבי־יד

כונות הפילוסופים

לאבוחמד אלגזאלי, תרגום ר' יהודה בן שלמה נתן.

(קטע מכת"י ברלין Ms. Or. Fol. 1056, דף ט.—י:)

חלוקה אחרת: הגזרה בבחינת יחס נשואה אל נושאה תחלק **לאפשרית**, כאמרך: האדם כותב, האדם איננו כותב, **ולנמנעת**, כאמרך: האדם אבן, האדם איננו אבן, ואל **מחויבת**, כאמרך: האדם חי, האדם איננו חי. כי יחס הכתיבה אל האדם יחס האפשרות, ולא יובט להתחלפות השלילה והחיוב במלה, כי השלול נשוא בשלילה, כמו שהמחוייב נשוא בחיוב. ויחס האבן אל האדם יחס ההמנעות, ויחס החיות אליו יחס החיובי. והאפשר מלה משותפת בשני ענינים, אחר שכבר ירצה בו כל מה שאינו נמנע, ויכנס בו מחוייב, ויהיו הענינים בזאת הבחינה שני חלקים: האפשר והנמנע; וכבר ירצה בו מה שאפשר מציאותו והעדרו גם כן, והוא השמוש המיוחד, ויהיו הענינים כפי זה שלשה: מחוייב, אפשר ונמנע. ולא יכנס המחוייב באפשר בזה הענין ויכנס בענין הראשון, והאפשר בענין הראשון לא יחוייב שיהיה אפשר ההעדר, אבל פעם יהיה נמנע ההעדר כמו המחוייב, כי הוא בלתי נמנע, והאפשר בענין האחר מליצה מזולת הנמנע לבד.

חלוקה אחרת: לכל גזרה לה סותר בגלוי מתחלף לה בחיוב ובשלילה, אבל אם תחלקנה הצדק והכזב יקראו **סותרות** ויאמר שאחת מהם סותרת האחרת, ונרצה בו שתכזב כשתצדק הגזרה, ותצדק כשתכזב הגזרה, ולא תתאמת זאת הסתירה כי אם בתנאים:

הראשון שיהיה הנושא אחד באמתות כמו שהוא אחד בשם, ואם לא, לא יהיו סותרים, כי אתה תאמר: הטלה יִשָׁחט ויצלה, והטלה לא יצלה ולא ישחט, ותרצה באחד מהם מזל טלה, ולא יהיו סותרים.

והשני שיהיה הנשוא אחד, שאם לא, לא יהיו סותרים, כאמרך: הרמאי טוב, לפי שיודע להשמר מן הרמאות, והרמאי אינו טוב, ר"ל כשנעזב לתאותו, כי יהיה שם הטוב משותף עד הסתירה כשם הטלה בנושא.

והשלישי שלא יתחלפו בחלקיות וכללות, כי אתה אם תאמר: עין זיד שחור ותרצה בו האישון, לא יסתרהו אמרך: עינו אינו שחור, כשתרצה בו הרחקת השחרות מכל העין.

הרביעי שלא יתחלפו בכח ובפועל, שאתה תאמר: היין שבחבית משכר ותרצה בו שהוא משכר בכח, לא יסתרהו אמרך: היין אשר בחבית בלתי משכר, כשתרצה בו הרחקת השכרות בפועל.

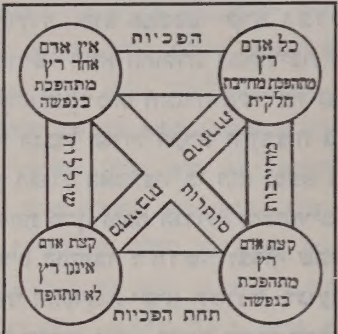
החמשי שישתוו בהצטרפות במה שיפול בכלל ההצטרפות, כי אתה תאמר שהעשרה חצי, ולא יסתרהו אמרך הוא אינו חצי, ר"ל בהצטרף אל העשרים וזולתו, ותאמר: זיד אב, זיד אינו אב, והם צודקים בצרוף אל שני אישים. ובכלל ראוי שלא תתחלף אחת משתי הגזרות לאחרת בדבר כלל כי אם בחיוב ובשלילה, כשתשלול אחת משתי הגזרות מה שתחייבהו האחרת בעינו, מזה הנושא, על זה הצד, ומבלתי חלוף. ואם היה הנושא כולל ולא יהיה אישי, יתוסף תנאי ששי, והוא שיתחלפו בכמות כשתהיה אחת מהן כוללת והאחרת חלקיית, כי אם היו שתיהן חלקיות, אפשר שתצדקנה בחומר האפשר, כאמרך: קצת האדם כותב, קצת האדם אינו כותב, ואם היו שתיהן כוללות, אפשר שתכזבנה בחמר האפשר, כאמרך: כל אדם כותב, כל אדם אינו כותב.

חלוקה אחרת: כל גזרה הנה אליה הפוך בגלוי, אלא שהוא יחלק אל מה שתתחייב אמתתו מאמתת הגזרה ואל מה שלא יתחייב. ונרצה בהפוך שיושם נשוא הנושא, ואם נשאר הצדק בעינו, יאמר: זאת הגזרה תתהפך, ואם לא ישאר, יאמר שהיא לא תתהפך. וכבר זכרנו שהגזרות מוקפות ארבעה: שוללת כוללת, והיא תתהפך כנפשה שוללת כוללת, כי כשיצדק אמרנו: אין אדם אחד אבן, יצדק אמרנו: אין אבן אחד אדם, שאם לא יצדק, סותרו יצדק, והוא אמרנו: קצת האבן אדם, ויהיה זה הקצת אדם ואבן, ואצל זה יכזב אמרנו: אין אדם אחד אבן, והיא הגזרה אשר הנחנוה תחלה שהיא צודקת, הנה הורה שהשוללת הכוללת תתהפך שוללת

רעד

כוללת. אמנם השוללת החלקית לא תתהפך, כי כשיצדק אמרנו: אין קצת האדם כותב, לא יתחייב שיצדק: אין קצת הכותב אדם. ואולם המחייבת הכוללת הנה תתהפך מחייבת קצתית, לא כוללת, כי כשיצדק אמרנו: כל אדם חי, יצדק אמרנו: קצת החי אדם, בלא ספק, ולא יצדק אמרנו: כל חי אדם. ואולם המחייבת החלקית תתהפך גם כן כנפשה, כי כשיצדק אמרנו: קצת החי אדם, יצדק אמרנו: קצת האדם חי, בלי ספק. הנה זה העיון בחלוקת הגזרות.

האופן הרביעי בהרכבת הגזרות כדי שישובו הקש, והוא המכוון, אבל תחלת המחשבה סוף המעשה, והעיון בשתי פנות, אחת מהן בצורת ההקש והאחת בחמר. הפנה הראשונה בצורת ההקש: כבר זכרנו שהידיעה אם ציור ואם אמות ושאמנם יגיע הציור בגדר והאמות בטענה, והטענה אם הקש, אם חפוש, ואם המשל. ובחינת הנראה בנעלם יקרא המשל, ויכנס בו המשען מזה הכלל על ההקש,



ומכלל ההקש על ההקש המופתי, אבל אי אפשר מבלתי זכר גדר ההקש בכלל, עד שיחלק אחר זה אל המופתי וזולתו.

ההקש מליצה ממאמרים חוברו חבור יחויב מקבלתם בעצמות מאמר אחר בהכרח, וזה כאמרו: העולם מצוייר וכל מצוייר מחודש, כי הם שני מאמרים מחוברים, יחוייב מקבלתם בהכרח מאמר אחד שלישי, והוא שהעולם מחודש. וכן אם תאמר: אם היה העולם מצוייר, הנה הוא מחודש, אבל הוא מצוייר, כי יתחייב מקבלת אלו המאמרים כי העולם מחודש. וכן אם תאמר: העולם אם מחודש ואם קדמון, אבל איננו קדמון, הנה יחוייב ממנו שהעולם מחודש. וההקש יחלק אל מה שיקרא חבורי, ואל מה שיקרא נשנה. אמנם החבוריי הנה הוא שיחובר בין שתי גזרות שיש ביניהן שתוף בגבול אחד, כי כל גזרה בלי ספק תכלול נשוא ונושא, ויכללו שתי הגזרות

ד׳ ענינים, אלא שהם אם לא ישותפו באחד מן הענינים לא יגיע הזווג וההולדה, כי לא יסודר הקש מֵאמרך: ה ע ו ל ם מ צ ו י י ר ומֵאמרך: ה נ פ ש ע צ ם, אבל בלא ספק תהיה הגזרה השנית משותפת בראשונה באחד משני חלקיה, כמו שתאמר: העולם מצוייר, וכל מצויר מחודש, הנה ישוב מחובר שתי הגזרות אל ג׳ חלקים יקראו גבולים, וההקש סובב עליהם, והם כמו העולם והמצוייר והמחודש במשלנו. ואשר הוא נכפל בין שתי הגזרות ומשותף יקרא ג ב ו ל א מ צ ע י, ואשר יהיה נושא בתולדה המתחיבת, והוא המכוון בשיסופר ממנו, הנה הוא ג ב ו ל ק ט ן, כמו העולם, ואשר ישוב נשוא בתולדה, והוא המשפט, יקרא ג ב ו ל ג ד ו ל, כמו המחודש באמרנו: העולם מחודש, והיא התולדה המתחייבת מן ההקש. והגזרה כשתושם חלק הקש תקרא הקדמה, והגזרה אשר בה גבול הקטון תקרא הקדמה קטנה, ואשר בה הגבול הגדול תקרא הקדמה גדולה. ולא נגזר השם לשתי ההקדמות מן הגבול הָאמצעי, כי הוא נמצא בהם יחד. ואולם הקטן לא תהיה כי אם באחת מהן, וככה הגדול. והמתחייב מן ההקש יקרא אחר התחיבו ת ו ל ד ה וטרם התחיבו ד ר ו ש. וצרוף שתי ההקדמות יקרא ח ב ו ר, ותכונת חבור שתי ההקדמות יקרא ת מ ו נ ה, ויגיעו ממנה שלש תמונות, כי הגבול האמצעי אם שיהיה נשוא באחת משתי ההקדמות ונושא באחרת, ותקרא ה ת מ ו נ ה ה ר א ש ו נ ה, ואם שיהיה נשוא בשתיהן, ותקרא ה ת מ ו נ ה ה ש נ י ת, ואם שיהיה נושא בשתיהן, ותקרא התמונה השלישית, ומשפט הקודם והנמשך בתנאי המדובק משפט הנושא והנשוא בהֵחָלק חבורו אל אלו התמונות. וישתתפו התמונות השלשה כשלא יושם הקש מוליד משתי שוללות ולא משתי חלקיות ולא משוללת קטנה וגדולה חלקית, ותיוחד כל תמונה בסגולות אשר נזכירם.

ס׳ ההויה וההפסד לארסטו, קצור אבן רשד

העתקת ר׳ משה ן׳ תבון.

(קטע מכת״י מינכן Hebr. 281, דף קנ״ה. — קנ״ו.)

הכונה בספר הזה הדבור בשנויים השלשה, אשר הם ההויה וההפסד והצמיחה וההתוך, וההשתנות, ותת מה שבו ישלם אחד אחד מאלו השנויים ואיך ישלם. וזה כי השנוי במקום, הוא הנקרא העתק, כבר דבר בו במה שעבר, והנה כבר נשאר עליו הדבור באלו השלשה, והוא בכאן אמנם יודיע מענין אלו השנויים הענין הכולל לכל המשתנים בהם, כפי מה שיתנהו הסדר הישר בלמוד. אמנם ההויה הפשוטה הנה הוא בכאן יודיעה על השלמות, ואולם הוית המורכבים הנה הוא יודיע בכאן מענינה סוגה ויתן התחלותיה ויסודותיה. ואמנם נתינת כל מה שבו ישלם כל ההוים מן מתדמי החלקים הוא ברביעי מאותות השמים, וכן מה שיתן בכאן מתנועת הגִדול שלמותו בספר הנפש וספר בעל חיים. והוא גם כן יחקור בנתינת מה שיתן בכאן סבותיו שיתן בזה הסבות האחרונות, כמו שעשה במה שקדם. ואולם מדרגת זה הספר אחר השמים והעולם, וזה שהוא, בעבור שהתבאר שם כי הגשמים הפשוטים אשר למטה מגלגל הירח ארבעה לבד, ושהם ישתנו קצתם אל קצת ויתהוה קצתם מקצת, דָרך בכאן שיחקור דרך הוית קצתם מקצת, ואם אלו הגשמים הם יסודות המורכבות או אחד מהם או יותר מאחד, ואם היה אחד מהם או יותר, האם קצתם יסוד לקצת או הם במדרגה אחת מן הפשיטות. ולכן קראו ספר ההויה וההפסד, בעבור שהוא, אעפ״י שידבר בכאן בתנועת הצמיחה והחסרון ובהשתנות, הנה דבורו בהם על הכונה השנית והשתוף אשר ביניהם ותת ההבדל בין שתי התנועות האלו ובין תנועת ההויה וההפסד. ונתחיל בלקיטת המאמרים המדעיים מזה המאמר כפי מנהגנו.

ונאמר: אולם שהתנועות האלה השלש נמצאות, הנה זה (כפי) מבואר בנפשו, וכן היותם נבדלות ומשתנות, וזה כי אשר ראוי שנזכור אותו בהויה ובו תוכר משאר התנועות, הוא כי ההויה תהיה בעצם ושהוא מן לא־נמצא אל נמצא. ורצוני בזה בלא־נמצא מה שאינו נמצא בפעל והוא נמצא בכח, כפי מה שהתבאר בראשון מן השמע, ושהוא לא יתקיים הנושא לשנוי הזה עד שיהיה אחד רמוז אליו בשתי קצותיו, כענין בהשתנות והצמיחה. והיו הקודמים בזה הענין על שתי דרכים: מהם מי שלא היה מבדיל בין ההויה בעצם והשנוי באיכות, והם אשר היו אומרים כי היסוד אחד וכי ההויה ממנו יהיה בקושי והספוגות, ומהם מי שהיה מבדיל בין ההשתנות וההויה בשישים ההויה בחבור ובפירוד, כמו בעלי החלק אשר לא יתחלק, אלא שאֵלו היו אומרים כי ההשתנות הוא דבר אמתי יֵרָאה לחוש, ואינו דבר נסתר, כי היסודות אינם מקבלים ההפָעלות, כי הם, אִלו יקבלו ההפָעלות, היו מורכבות. וארסטו' סובר כי ההשתנות שני מינים: השתנות בעצם, והוא הנקרא הויה והפסד, והשתנות באיך, והוא הנקרא איכות. והסבה בזה טבע החומר הראשון וטבע חלוף הצורות למקרים, כי הנושא בשנוי הזה הוא החמר הראשון, ולהיותו בלתי ערום מן הצורות, התחייב שתהיה ההויה תמידית, כי כל הוה הוא הוה מן נפסד, וכל נפסד הנה הוא נפסד מהוה.

ואולם ההפרש בין ההשתנות והצמיחה הנה הוא מבואר, וזה כי אחד מהם באיכות והאחר בכמות. וגם כן הנה הצומח יתנועע במקום בחלקיו ויחזיק מקום יותר גדול ממה שהיה בו, וההשתנות אינו כן. ובזה תובדל הצמיחה גם כן מן ההויה וההפסד, וגם כן הנושא הקיים בתנועת הצמיחה הוא הצורה, כמו שנבאר במה שאחר (במה) זה, והנושא לתנועת ההשתנות הוא הדבר הרמוז אליו מאשר הוא בעל חמר וצורה, ואולם נושא ההויה וההפסד החמר הראשון, ולכן אינו דבר בפעל. ואחר אשר התבאר ההבדל בין מציאות אלו התנועות, הנה ראוי שנלך במאמר בתנועת הצמיחה ונִתן במה זה יצמח הצומח ואיך יצמח, וזה לפי סדר ארסטו'.

ספר החוש והמוחש לארסטו, קצור אבן רשד

העתקת ר' משה ן' תבון.

(כת"י מינכן Hebr. 281, דף ר"מ:—רמ"ב:)

בעבור שדבר ארסטו בספר בעלי חיים באברי הבעלי חיים ומה שיקרה להם, ודבר אחר זה בספר הנפש בנפש וחלקיה הכוללים, התחיל הֵנה לדבר בכחות הפרטיות מהם, להבדיל ולהכיר הכולל מהם לכל בעלי חיים מן המיוחד. ובכלל הוא יחקור הֵנה על הכחות אשר ימצאו לבעלי חיים מצד מה שהם בעלי נפש. ובעבור שהיו אלו הכחות שני מינים: מין ייוחס לגוף בעלי חיים מצד מציאות הנפש לו, כמו החוש והתנועה, ומין ייוחס לנפש מצד הגוף, ואלו הם סוגים, מהם השינה והיקיצה, ומהם הבחרות והזקנה, ומהם המות והחיים, ומהם הכנסת הנשימה והוצאתה, ומהם הבריאות והחולי, ומהם אריכות החיים וקצורם, והנה כבר דבר במין הראשון מהם בספר הנפש דבור כללי, התחיל הֵנה לדבר בהם דבור פרטי, ר"ל שהוא יזכור הבדליהם הכוללים לכל בעלי החיים והמיוחדים במין ומין, וישלים המאמר במה שנשאר עליו מסבות הכחות ההם. דמיון זה שהוא דבר בספר הנפש בכח המניע לבעל חיים במקום, מה הוא ואיך יניע, ונשאר עליו הנה שיאמר: מה הם האברים והכלים אשר בהם תשלם זאת התנועה. והוא אחר זה יזכור המין השני מאלו הכחות, וזה המין הוא הכרחי במציאות בעלי חיים, וזה כי כל כח מהם יכלול כחות רבים מכחות הנפש והוא בסוג להם, ולכן היה יותר הכרחי מן המין הראשון, כמו השינה והיקיצה, כי השינה מנוחת כל החושים, והיקיצה היא תנועותיהם, וכן המות והחיים, וכן הבחרות והזקנה והבריאות והחולי. ואשר ימצא לארסטו' בארצנו זאת מן המאמר באלו הדברים אשר יעד בפתיחת הספר הזה לדבר בהם, אמנם הם שלשה מאמרים לבד.

המאמר הראשון ידבר בו בכחות הפרטיים אשר בחושים והמוחשים, ובזה החלק קרא שם הספר הזה.

המאמר השני ידבר בו בזכרונות והמחשבה והשינה והיקיצה והחלום.

והמאמר השלישי בארך החיים וקצורם. ואנחנו נדבר תחלה באלו המאמרים הנמצאים לו, כפי מנהגנו, ואם יאריך האל חיינו, נדבר באותם הענינים האחרים. ונתחיל המאמר בחוש ובמוחש, והדבור בכלל בזה נכלל בארבעה חלקים: מהם ידיעת מהות אלו הכחות ומהות כל חלק וחלק, ומהם ידיעת הכלים אשר בהם ישלם פֹעל הכחות האלו, ומהם ידיעת איכות השגת אלו הכחות למוחשים האלו. ואֱלו כלם כבר דבר בהם בספר הנפש בדבור כללי, והוא יכוין הֵנה שנשלים בדבור הענינים הפרטיים הנמצאים להם והסגולות ייוחדו בהם הכחות בעצמם ואשר ייוחדו בכל חי וחי, והסגולות הכוללות, ויודיע מה שנשאר עליו מטבע המוחשים, כי זה לא דבר בו בספר הנפש כי אם במאמר בתכלית הכללות.

ונאמר כי הכחות החושיות בכלל מהם מה שהם הכרחיים במציאות בעלי חיים, ומהם מה שהם נמצאים בבעלי חיים לתוספת מעלה, ואלו כלם גם כן יתחלפו בבעלי חיים בכח ובחולשה. ואולם אשר ימצאו בב"ח מפני ההכרח הנה הם: חוש המשוש וחוש הטעם. ואולם אשר נמצאו מפני תוספת מעלה הנה הם: חוש השמע וחוש הראות וחוש הריח. ואמנם היו חושי הטעם והמשוש הכרחיים בהשארות החי, כי בשניהם יכיר הדברים אשר יבאו לגופו מחוץ לפנים. וזה כי בחוש הטעם יכיר המאכל הנאות מבלתי הנאות, ובחוש המשוש יכיר הענינים אשר יפסידו גופו מחוץ ואשר ישמרוהו ויתדמו לו. ואולם החושים האחרים אין פעולתם הכרת מה שדרכו שיבא אל הגוף מחוץ לפנים, ולכן לא יהיו הכרחיים במציאות החי. ואלו הכחות יכללם שלא תשלם פעולתם כי אם בכלי, וייוחד כח המשוש והטעם, שהם לא יצטרכו בפעולתם אל אמצעי, וייוחדו השלשה הנשארים שהם יצטרכו אל אמצעי. ואולם כלי הכח הרואה העין, וייוחד הכלי הזה כי הגובר על הרכבתו אמנם הוא המים, אשר הוא הגשם הבהיר הספירי, והיה כֵּליו בתאר הזה כדי שיורשמו בו צורות מוחשיו, כמו שיורשמו

הצורות במראה, ולזה היה החלק הכפורי ממנו בתכלית הזכות והלובן, והכרח הכלי הזה בהשגת הכח הזה מבואר בעצמו. ואמנם יעשה הכלי הזה פעולתו כאשר היה על מזגו הטבעי, מבלתי שיבא עליו דבר שיעכרהו ויניעהו. ולכן מי שעורר כעסו והאדימו עיניו ועלה החום אל ראשו, הפסיד ראותו ואפשר שיראה הדבר האחד שני דברים, מפני התנועה אשר תקרה לרוח הרואה בעת הכעס. וזה כי החלק המקבל לצורה מן העין המתנועעת הנה יחוייב שיראה הצורה שתי הצורות, וזה כי כאשר נעתק החלק ההוא ויבא במקומו חלק אחר, נרשמה הצורה בחלק השני, ותמונתה לא נמחית עדין מן החלק הראשון, ותֵרָאה הצורה האחת שם שתי צורות, כמו שתרָאה צורת השמש הנופלת על המים הרצים שתי צורות. ולהיות הכלי הזה, ר"ל העין, אמנם יעשה פעולתו כאשר היה על שווי מזגו, יקרה לו כאשר נתקרר מן הדברים אשר מחוץ קור יוצא מן הנהוג, שיחלש ראותו, ולזה תחשך העין במקומות אשר בהם שלג רב או מים רבים, ולזאת הסבה יֵרָאו אפיקי הימים עכורים, מעטי האור, וכן מקומות השלג. ואולם ישמר טבע המים האלו כפי מה שהם עליו האויר מחוץ, כי ביניהם יחס טבעי. וכאשר התעורר חום העין יותר ממה שראוי, או נתקרר יותר ממה שראוי, יחלש ראותה. והפעלה הזאת מפעולות העין אמנם היא לחלק הקור המימי, ומזג החלק הזה הוא הסבה בראות השלם, ולזאת הסבה הושמו העפעפים לעיני טובי הראות, ר"ל כדי שישמר מזגם משנוי הענינים אשר מחוץ ומהעָכרם, כמו התֵק לסיף, ולכן מי שיהיו עפעפיו עבים, הם יותר חזק הראות אל הדברים הרחוקים, כי עובי העפעפים ימנע שנוי המים ההם מן החום אשר מחוץ והקָפאם והתעבותם מן הקור אשר מחוץ. ובעבור זה היו רבים מבעלי חיים יראו הדברים על מרחק יותר גדול מראות האדם, ר"ל לעובי עפעפיהם.

ואולם כלי השמע, המיוחד בו הוא האויר אשר באוזן, וכל מה שהיה זה האויר יותר דק ויותר שלם במנוחה, תהיה פעלתו יותר שלמה. וכן כלי הריח הוא האויר אשר בחוטם. ואולם כלי הטעם הוא הלשון. ואולם כלי המשוש הוא הבשר. ויייחדו כלי החושים כלם שהם אין בהם דבר

בפעל ממה שישיגהו, כי אם כלי המשוש, כי הוא מורכב מן האיכויות אשר ישיגם, ולכן ישיג מהם התגבריות, וזה מפני שוויו. ובעבור זה כל מה שהיה הבשר יותר ממוצע, היה יותר משיג לאיכויות הפשוטות, ר״ל החום והקור והלח והיובש, ולזה היה האדם יותר שלם מכל בעל חיים להשיג בזה החוש, וכל שכן בשר היד ממנו, ר״ל בשר הכף, וכל שכן האצבע מבשר הכף, והוא מופת ההבנה באנשים, ר״ל טוב חוש המשוש.

ואמנם הלשון אין בה טעם בפעל, ולכן כאשר התערב בה קצת מן הלחות בחליים, נפסדה טעימתה, וכן הענין בכלי שאר החושים, והנה נתן הסבה בזה בספר הנפש. וייוחדו כלי הכחות השלשה, ר״ל השמע והראות והריח, שהם מיוחסים אל הפשוטים: העין אל המים, והשמע אל האויר, והריח אל החלק האשי העשני, ולכן המורחים ירפאו המוח, ר״ל מפני קרירותו וחום החלק העשני המורח.

מדרש החכמה

כת״י לר׳ יהודה בן שלמה הכהן ן׳ מתקה מטוליטולא.

(קטעים מכתבי־יד ברלין Qu. 837)

שער ט״ו, במיני הסברא. ומיני הסברא הן תתקע״ב: כיצד? כי שתי הקדמות שמהן יתחבר הסברא ישתנו בכמות ובאיכות. בכמות כיצד? יהיו על (ה)תשעה מינין, והן: שתי (ה)כלליות, ושתי פרטיות, ושתי פרוצות, וגדולה כללית וקטנה פרטית, וגדולה כללית וקטנה פרוצה, וגדולה פרטית וקטנה פרוצה, וגדולה פרטית וקטנה כללית, וגדולה פרוצה וקטנה כללית, וגדולה פרוצה וקטנה פרטית. ובאיכות הן על ארבעה מינין, והן שתי היניות, ושתי שלליות, וגדולה הינית וקטנה שללית, וגדולה שללית קטנה הינית. וכשתכפיל הד׳ שבאיכות בט׳ שבכמות יעלו ל״ו; תכפלם בג׳ מדות, שהן המוכרח והבינוני והאפשרי, יהיו ק״ח. וזה כשהשתי הקדמות יחד ממדה האחת, כלומר שתי מוכרחות או שתי בינוניות או שתי אפשריות, אבל כשיהיו מעורבות, כלומר כשתהא הקדמה האחת ממדה

האחת והאחרת ממדה האחרת, יהיו רי״ו. וביאור זה כי כל אחת מל״ו יהיו על ט׳ פנים: שתי מוכרחות, ושתי בינוניות, ושתי אפשריות, וגדולה מוכרחית וקטנה בינונית, וגדולה מוכרחת וקטנה אפשרית, וגדולה בינונית וקטנה מוכרחת, וגדולה בינונית וקטנה אפשרית, וגדולה אפשרית וקטנה מוכרחת, וגדולה אפשרית וקטנה בינונית. וכשתכפיל אלו הט׳ בל״ו, יעלו שכ״ד. תכפילם בשלש צורות, יעלו תתקע״ב. והשללית הפרטית יכונה בעבורה בשני כינויין: או שלל המושא ממקצת המוצע, כאמרך: מקצת החי אינו אנוש, או שללית הכללית מהמוצע, כאמרך: אין כל חי אנוש.

בנזר ובהפך. ההפרש שבין הנזר וההפך הוא חלוף חלקי הגזירה ויחזור מוצע מושא ומושא מוצע, בלי שתשתנה בצדק ובשקר ולא בהין ובשלל, וההפך הוא כשיתחלפו חלקיה ולא נשאר צדקה שמור. על כמה פנים ינזרו הגזרות? על ג׳ פנים. כיצד? יש מהן מה שתשאר כמותה בנזירה, ויש מהן שתחסר מכמותה, ויש מהן שאינה נזורה. ואיזו היא הנזורה ותשאר כמותה? השללית הכללית, וההינית הפרטית. ושתחסר כמותה בנזירה היא ההינית הכללית, לפי שהיא נוזרת הינית הפרטית. ושאינה נוזרת היא השללית הפרטית. וזה שאמרנו מדבר הנזירות יהיה בהקדמות המוכרחיות והבינוניות, אבל באפשריות הוא על זה הדרך. כיצד? כי כללית ההינית והפרטית ההינית תנָזר כל אחת מהן הינית פרטית אפשרית, אבל השללית הכללית אינה נוזרת כללית, והשללית הפרטית נוזרת שללית פרטית או אפשרית.

שער י״ז באיכות הצורות הסבריות וכמותן ואיזה מהן תוליד ואיזה מהן לא.

ומספר מיני הצורות, יקרא מוצע דרוש בגזירה הקצה הקטן, והמושא הקצה הגדול, והקו השותף ביניהן נקרא הקו האמצעי. ונקראת ההקדמה שיש בה מושא הדרוש הגדולה, ושיש בה מוצע הדרוש הקטנה, ונקראת סדור הקו האמצעי בין השני קצתות הצורה. ונמשיל באותיות להיות משל על המדות: א׳ הקו הגדולה, וב׳ הבינוני, וג׳ הקטן. על כמה פנים יסתדר הקו האמצעי בין השני הקצותות? על ד׳. ומה הן? מושא

על שני קצוות, ומוצע לשני קצוות, ומושא על הקטנה ומוצע על הגדולה, ומושא על גדולה מוצע על הקטנה. כיצד המושא על השני קצתות? ב׳ בכל א׳ וב׳ בכל ג׳. כיצד המוצע לשני קצתות? א׳ בב׳ וג׳ בב׳. כיצד המושא על קטנה ומוצע לגדולה? א׳ בב׳ וב׳ בג׳. כיצד המוצע על קטנה ומושא לגדולה? ג׳ בב׳ וב׳ בא׳. ואיזו מאלו הד׳ יוליד? אותו שיהא הקו האמצעי מושא על הקטנה ומוצע לגדולה, וזו היא הצורה הראשונה, ושהקו האמצעי מושא על שתיהן, והיא הצורה השנית, או מוצע לשתיהן, והיא הצורה השלישית. אבל המושא על הגדולה מוצע לקטנה אינו סברא מוליד, לפי שאינו עולה במחשבה בטבע, וכל אחד מהשלשה יעלה במחשבה בטבע. כיצד? בצורה הראשונה הדבר ברור, כי לפי שמדרשנו הוא התמצא א׳ בג׳ אם לאו, ולפי שמצינו א׳ בב׳ וב׳ מצואה בג׳, שפטנו בטבע כי א׳ מצואה בג׳. ובצורה השנית: לפי שמצינו ב׳ מצואה בכל אחד מן א׳ ג׳, שפטנו כי א׳ מצואה בג׳. ובצורה השלישית: לפי שמצינו כל אחת מן א׳ ג׳ מצואה בב׳, שפטנו כי א׳ מצואה בג׳. אבל בצורה הרביעית, והוא שיהא הקו האמצעי מושא על הגדולה מוצע לקטנה, זה הבל שאי אפשר מצד הדרוש עצמו ומגדר תולדה. מצד הדרוש כיצד? לפי שהיה הקו הגדול מושא בטבע על הקטן, ואם זהו הקו האמצעי מושא על הגדול מוצע לקטון, יהיה הדבר מושא על נפשו, לפי שהוא מושא למושא הדרוש ומוצע למוצע, כי לפי שהיה הקו זה האמצעי מושא על הגדול, והקו הגדול מושא על הקטון בטבע, לפי״כ יהא זה הקו מושא האמצעי על הקטון, וכבר הצעתי מוצע, א״כ יהא מושא ומוצע יחד, הלכך הוא הדרוש עצמו. ומצד התולדה כיצד? לפי שהוא מוליד נזר הדרוש, כי לפי שמדרשנו הוא התמצא א׳ וג׳ בהין או בלאו, ויוליד לנו עתה כי ג׳ מצואה לא׳, וזה הפך ממדרשנו.

ויש ממיני הסברא שיוליד, מהן מה שלא יוליד. וכ״א מינין הן שאינן מולידין כלל בצורה מן הצורות, והן מה ששתי הקדמותיו הן שלליות, והן ט׳ מינין בכמות, ושֶמִשְתֵי פרטיות, ושֶמִשְתֵי פרוצות, ושהגדולה ממנו פרטית והקטנה פרוצה, ושהגדולה ממנו פרוצה והקטנה פרטית, ויכנס תחת כל

אחד מאלו הט׳ מינין שלשה מינין באיכות, יהיה סך הכל כ״א. בעבור מה שאינו מוליד מה ששתי הקדמותיו שלליות? לפי שימצא במקצת המדות יוליד פעם הין ופעם לאו, ומה שהוא כן, לא יתחייב בעבורו דבר אחר בהכרח, ומה שלא יתחייב בעבורו דבר אחר בהכרח, אינו כ״ש בגבול הסברא.

והמשל בצורה הראשונה, המוליד הינית כיצד? הדבור והסוס והאנוש, כאמרך: לא אנוש אחד סוס, ולא סוס אחד מדבר, ויוליד: כל אנוש מדבר. והמוליד השללית, הדבור והסוס והחמור, כאמרך: ולא חמור אחד סוס, ולא סוס אחד מדבר, יוליד: ולא חמור אחד מדבר. והמשל בצורה השנית, המוליד הין כיצד? האנוש והקו והחי, כי אין אנוש א׳ קו, ולא חי אחד קו, יוליד: כל אנוש חי. והמוליד השלל כיצד? החי והקו והאבן, כאמרך: ולא אבן אחד קו, ולא חי אחד קו, ויוליד: ולא אבן אחד חי. והמשל בצורה השלישית, המוליד הין כיצד? הסוס ושאינו פרֶה והחי, לפי שאין לא פרֶה אחד סוס ולא פרֶה אחד חי, ויוליד: כל סוס חי. והמוליד השלל כיצד? הסוס ושאינו פרֶה והאנוש, כי לא אין פרֶה אחד אנוש, ולא אין פרֶה אחד סוס, ויוליד: ולא סוס אחד אנוש.

וכן אם ההקדמה הגדולה פרטית או פרוצה והקטנה כללית, והמשל בצורה הראשונה: ולא אנוש אחד סוס, ואין כל סוס מדבר; והמשל בצורה השנית: ולא אנוש אחד קו, ומקצת החי אינו קו; והמשל בצורה השלישית: ולא אין פרֶה אחד סוס, ומקצת אין פרה אין חי. וכמו כן המולידות השלל יתבארו כדומה לזה הבאור. וכן אם השתי הקדמות פרטיות או פרוצה, וכן אם הגדולה פרטית והקטנה פרוצה, או הגדולה פרוצה והקטנה פרטית, כי דין הפרוצה בזה הפרטית, אבל כשהגדולה כללית והקטנה פרטית או פרוצה, והמשל בצורה הראשונה: אין הפרֶה האנוש והלבן, כי מקצת הלבן אינו אנוש, ולא אנוש אחד אין פרֶה, וכשנקח מהלבן השלג, יוליד השלל, וכשנקח ממנו קוֹקוֹנֶס, והוא עוף לבן, יוליד הין. והמשל בצורה השנית: מקצת הלבן אינו חי, ולא אבן אחד חי, וכשנקח מהלבן הבגדים הלבנים, יוליד שלל, וכשנקח השלל, יוליד הין. והמשל בצורה השלישית, המוליד השלל כיצד? מקצת הלבן אינו שלג, ולא לבן אחד עורב, ויוליד: ולא שלג אחד עורב.

למה אינו מוליד בצורה השלישית מה שקטנתו שללית? לפי שיוליד הנגדיות במדות. והמשל כשהשתי ההקדמות כלליות, המוליד ההין כיצד? אמרך: לא אנוש אחד סוס, וכל אנוש חי, יוליד: כל סוס חי. ומוליד השלל, אמרך: לא אנוש אחד אינו פרֶה, וכל אנוש חי, יוליד: ולא אין פרֶה אחד חי. והמשל כשהגדולה הינית כללית, והקטנה שללית פרטית, המוליד ההין כיצד? אמרך: מקצת החי אינו אנוש, וכל חי פרה, יוליד: כל אנוש פרֶה. אבל המוליד השלל אינו נמצא, לפי שיצדק עם השללית הפרטית, והיא אמרנו: מקצת החי אינו אנוש, ההינית הפרטית, והיא אמרנו: מקצת החי אנוש, ואינו מוליד אז שללית כללית. ולפי שזה המין אינו מוליד בכל מדה, אלא במדה שיצדק בה עם הכללית הפרטית ההינית הפרטית, אינו נִספר מוליד. והמשל כשהגדולה הינית פרטית והקטנה שללית כללית, המוליד ההין כיצד? אמרך: ולא מֵימי אחד אנוש, ומקצת המימיי חי, יוליד: כל אנוש חי. והמוליד השלל כיצד? אמרך: לא מימיי יש לו דעת, וכל מימיי יש לו חיות, יוליד: ולא דעת אחד יש לו חיות.

נמצא עכשיו העולה בידנו מכל זה, כי המוליד בצורה הראשונה ד׳ מינין, והן מה ששתי הקדמותיו כלליות היניות, ומה שהגדולה כללית הינית והקטנה פרטית הינית, ומה שהגדולה כללית שללית והקטנה כללית הינית, ומה שהגדולה כללית שללית והקטנה פרטית הינית. והמוליד בצורה השנית ד׳ מינין, והן מה שהגדולה כללית שללית והקטנה כללית הינית, ומה שהגדולה כללית הינית והקטנה כללית שללית, ומה שהגדולה כללית שללית והקטנה פרטית הינית, ומה שהגדולה כללית הינית והקטנה פרטית שללית. והמוליד בצורה השלישית ששה מינין, והן שתי כלליות היניות, וגדולה כללית הינית וקטנה פרטית הינית, וגדולה כללית שללית וקטנה פרטית הינית, וגדולה פרטית הינית וקטנה כללית הינית, וגדולה פרטית שללית וקטנה כללית הינית.

* * *

שער י"ח. בשמוש המוכרח והבינוני והאפשרי במיני הצורות. וכל אחד מאלו המינין יוכל להיות מוכרח ובינוני ואפשרי, או פשוט או מעורב. כיצד? המוכרח והבינוני אין ביניהן הפרש, אלא שהבינוני נאמר על מה שהיה מצוי בפועל בלי שיִתנו בו מציאת ההכרח. והמוכרח יאמר על מה שהיה מצוי בפועל ויִתנו בו מציאות הכרח, והאפשרות גבולו שאינו במוכרח, וכשיוצע מצוי לא יקרה בעבורו שקר. והאפשרי ג' מינין: אפשר על הרוב, כמציאות השיבה בעת הזקנה, ואפשר בשוה, כפרימת הבגד, ואפשר במיעוט, כגון שלא ישיב בעת הזקנה. ומפרט האפשרי כי יתחייב בה ההינית השללית האפשרית, והשללית האפשרית יתחייב בה ההינית. וזה החיוב ישתנה במיעוט ורוב. כיצד? כי האפשר על הרוב ההיני יתחייב בו השללית על המיעוט, והאפשר על המיעוט יתחייב בו השללית האפשרית על הרוב, והאפשר על השוה יתחייב בו השללית האפשרית על השוה. ולפי"כ יוליד במדה האפשרית בצורה הראשונה ארבעה מינין מוספין על השתי מדות, כלומר המוכרח והבינוני, והן מה ששתי הקדמותיו שלליות, ומה שהקטנה שללית כללית או פרטית, ואותו הוא כשיוקח ההין המתחייב בעבורה, ויתר מה שיעשו אלו בגודל כשהשללית אפשרית על המיעוט, כדי שתהא ההינית המתחייבת בעבורה אפשרית על הרוב, אלא שאלו המינין המולידין בזו המדה האפשרית בלבד אינן שלימין, אבל הד' המינין האחרים המולידין בשתי מדות הן שלימין. ומה ששתי הקדמותיו פרטיות לא יוליד בזו המדה כלל, ובצורה השנית לא יוליד כלל כששתי ההקדמות כלליות, האיך שיהיו בכמותן או באיכותן, ובצורה השלישית יוליד בזו המדה כל הששה מינין שיולידו במוכרח ובבינוני, ויוליד בזה יותר מה ששתי הקדמותיו שלליות, ואותו הוא בנזירתה להינית, אבל כששתי ההקדמות פרטיות או פרוצות, לא יהא סברא.

* * *

שער כ"ט. במקומות הפרט. הפרט הוא המקרה הנוזר על אותו המין שהוא לו פרט, והוא שלשה מינין: פרט בעצם ותמיד, ופרט

בצירוף למצוי ידוע, ופרט בצירוף לעת ידוע. ולא הזכרנו בכאן מאלו כי אם הפרט התמידי, שאינו בצירוף למצוי ולא לזמן. ומדרשות הפרט שנים, והן: אם הוא הפרט או לאו, ואם נודע שהוא פרט, אם הוא חסר או שלם. ונתחיל להזכיר המקומות שמהן נדע אם הוא פרט שלם. מהן מקום ראשון, והוא אם הפרט מציאותו ידועה יותר מהנפרט, וגם יותר ידוע הוא מצוי לו יותר ממציאות הנפרט, הוא פרט שלם, ואם לאו לא. והמשל: ההרגש לחי, כי ההרגש מציאותו יותר ידועה מן החי, וגם יותר ידוע כי הוא מצוי לחי ממציאות החי. ומקום שני, והוא שיאמר במלה שאינה גזורה ולא שותפית, אלא במלה נפרדת, כאמרך (לא שלש) [לאש?] היא שמדרכה להתנענע למקום העליון במהירות. וכ"כ צריך שלא יורה עליו בכינוי שיש בו שותפות, כמו שיאמר כי הפרט הנפש שאינה מתה, ולא באר, איזהו חלק מחלקיה הוא בזה התואר. וצריך שלא לשנות בפרט ענין מעניניו ולא שֵם. ומקום שלישי, והוא שלא יהא הפרט יותר כללי מבעלי הפרט. מקומות החלק השני ממדרשות הפרט, והוא אם הוא פרט אם לאו. וקודם זה נאמר כי יסודות הפרט שלשה, והן שהוא מצוי לאותו הדבר תמיד, ונוזר עליו במשא, ושלא יורה על מהות הדבר. ומאותן המקומות שלא יוקח הפרט כפי טבע הדבר, אלא כפי ההרגש. ומקום שני, והוא שלא יוצע השורש בפרט, ומקום שלישי, והוא שלא יוקח הפרט פרט לפרט, ומקום רביעי, והוא שלא יושם הפרק פרט, ומקום חמישי, והוא אם היה לנפרט שמות נרדפות, הפרט שהוא לאחד מהן גם לשאר אותן השמות. וראוי למציע הפרט שלא ישים בו תנאי מתנאי אותו הפרט הנרכבין על אותו הנפרט, ולא יהא הרכבתן עליון הרכבה שלימה אלא באותו התנאי, כי אם לא ישמור בו זה השימור, יוכל המטעה להטעות. ומקומות מהמקבילות, מהן אם היה א' נגד ב' וג' נגד ד', אם ג' פרט לא', ד' פרט לב', ואם לאו לא. ומקום שני, והוא אם לא יהא המפרק פרט לכפל, אין הפירוק פרט לחצי, ואם פרט הכפל כמו הסברת השנים אל האחד, יהא פרט החצי, כי הוא כמו סברת האחד אל השנים.

ס' ההיקש הישר

לר' לוי בן גרשון.

(קטע מכת"י בספריה העירונית בהמבורג, מספ' 40.)

הפרק העשירי. ואם ההקש המשולח, אשר שתי הקדמותיו אפשר שתהיינה מקושרות עם קשור אחד מהזמן והמקום, באופן שיהיה מחויב בגבול האמצעי שיהיו אחד, או שהיו שתיהן בזולת קשור, כמו הענין בהקדמות המוסריות שזכרנו, הנה יולידו – ולא יולידו, אם לא היה מחויב בגבול האמצעי שיהיה אחד, או כמו שקדם. ואולם איך הענין בצד התולדה, הנה כאשר היה ההקש המשולח מההקדמות הלציות אשר כל גבוליהם הם אפשריים ואין הגדול תואר עצמי לקטן, הנה תהיה התולדה משולחת, ואם קשה שיהיה הגבול הגדול תואר עצמי לקטן, תהיה הכרחית במקרה, וזה רחוק שימצא בכמו אלו ההקשים ההלציים, ואיך שיהיה הקצה הגדול תואר עצמי לקטן, תהיה הכרחית במקרה, ואם היה הגבול הגדול גבול עצמי הנה התולדה הכרחית בעצם, וזה כלו יהיה בכל אחת מהתמונות הארבע ר"ל מה שאפשר שיקרה מזה בתמונה תמונה. אמנם בתמונה הראשונה לא יתכן שיהיה הקצה הגדול גבול עצמי, שאם היה הענין כן, תהיה ההקדמה הגדולה הכרחית בעצם, וכבר הונחה משולחת, ולזה אומר שאם היה הקצה הקטן גבול עצמי, כבר תהיה התולדה משולחת בהכרח, כשהיתה התולדה מחייבת, כי אי אפשר שיהיה הגבול האפשרי הכרחי בחיוב לנושאו כשהיו גבול עצמי, כמו שקדם; ואם היתה שוללת, הנה כבר יקרה שתהיה הכרחית במקרה. והגבולים שיצדק בהם זה הם המתנועע והשחור והנה, ותהיינה אלו ההקדמות מקושרות בזמן ובמקום. ואולם המינים המולידים זולת הדרוש בזאת התמונה, הנה יקרה בהם שיולידו הכרחי בעצם, כשהיה הקצה הקטן

גבול עצמי, וכשהיה הקצה הקטן גבול אפשרי, הנה יולידו פעם משולח, פעם הכרחי במקרה. והגבולים שיולידו הכרחי במקרה הם הנח והמהנדס והמתנועע, ותהיינה אלו ההקדמות מקושרות בזמן ובמקום, והנח הוא הקטן והמהנדס הוא האמצעי, ויוליד קצת מתנועע אינו נח; והגבולים שיולידו משולח הם הנח והמהנדס והכותב. ואולם בתמונה השנית הנה כבר אפשר שיהיה הקצה הגדול גבול עצמי, כי הוא נושא בגדולה לגבול האפשרי, ותהיה התולדה אז הכרחית בעצם במינים המולידים הדרוש, והמולידים זולת הדרוש יולידו הכרחית בעצם כשהיה הקצה הקטן גבול עצמי. ואולם כשהיה הקצה הגדול גבול אפשרי במינים המולידים הדרוש או הקצה הקטן במולידים זולת הדרוש, הנה יקרה שתהיה התולדה פעם הכרחית בעצם, פעם הכרחית במקרה, פעם משולחת. והנה היה אפשר זה, לפי שהתולדה היא שוללת תמיד בזאת התמונה. והגבולים שיולידו הכרחי בעצם הם הכותב וההולך והמעופף, ויהיה ההולך הוא האמצעי, ותהיינה אל ההקדמות מקושרות לזמן ולמקום, ותהיה התולדה תמיד הכרחית בעצם; והגבולים שיולידו הכרחי במקרה בכל אלו המינים הם המתנועע והכותב והנח, ויהיה הכותב הוא האמצעי, ותהיינה אלו ההקדמות מקושרות לזמן ולמקום; והגבולים שיולידו משולח הם הכותב וההולך והמהנדס, ותהיינה אלו ההקדמות מקושרות לזמן ולמקום. ואולם בתמונה השלישית הנה אי־אפשר שיהיה הקצה הגדול גבול עצמי ולא הקצה הקטן, כי הם גבולים אפשרים נשואים בשלוח על הקצוות. ואומר שכבר אפשר שתהיה התולדה כשהיתה שוללת פעם הכרחית בעצם, פעם הכרחית במקרה, פעם משולחת. והגבולים שיולידו הכרחי בעצם הם הכותב וההולך והמעופף, ויהיה ההולך גבול אמצעי ויוליד שוללת הכרחית בעצם; והגבולים שיולידו הכרחי במקרה הם המתנועע והכותב והנח, ויהיה הכותב גבול אמצעי ויוליד בכל אלו המינים הכרחי במקרה; והגבולים שיולידו משולח הם המתנועע והכותב והמהנדס. ואולם כשהיתה התולדה מחייבת, לא יתכן שיולידו הכרחית בעצם, כמו שקדם מענין הגבול האפשרי כשהיה נשוא במשפט המחייב, אבל יולידו פעם הכרחית במקרה, פעם משולחת. משל הגבולים

שיולידו הכרחי במקרה: השחור והכותב ובעל מראה לבן מקבץ הראות, או ההולך והכותב והמתנועע, ויהיה הכותב גבול האמצעי, ויולידו הכרחי במקרה. משל הגבולים שיולידו המשולח: ההולך והכותב והמהנדס. ואולם בתמונה הרביעית הנה כשהיה הקצה הגדול גבול עצמי, תהיה התולדה הכרחית בעצם, וזה יהיה במינים המולידים הדרוש, ואולם הקצה הקטן אי אפשר בה שיהיה גבול עצמי, ולזה לא יקרה זה בזה האופן במינים המולידים זולת הדרוש, כי הקצה הקטן הוא גבול אפשרי בהכרח. ונאמר כי כשהיתה התולדה שוללת, יקרה שתהיה פעם הכרחית בעצם, פעם הכרחית במקרה, פעם משולחת. משל הגבולים שיולידו הכרחית בעצם: הכותב והמתנועע והמעופף, ויהיה המתנועע הוא הגבול האמצעי, ותהיה התולדה הכרחית בעצם. משל הגבולים שיולידו הכרחי במקרה: המתנועע והמהנדס והנח, ויהיה המהנדס הוא הגבול האמצעי. משל הגבולים שיולידו משולח: המתנועע והמהנדס והכותב, ומאלו החמרים בעצמם יתבאר זה במינים המולידים זולת הדרוש. ואולם כשהיתה התולדה מחייבת, הנה לא יקרה שיוליד הכרחית בעצם, כי הקצה הגדול הוא גבול אפשרי, אך יוליד פעם הכרחי במקרה, פעם משולח. והגבולים שיולידו משולח הם ההולך והכותב והמהנדס, והגבולים שיולידו הכרחי במקרה הם ההולך והכותב והמתנועע, ויהיה ההולך הוא הקטן והכותב האמצעי.

מלואים

מאמר מס׳ מקור חיים לר׳ שלמה ן׳ גבירול
בשני תרגומים

א

בקובץ „ציון״ II, פפד״מ תר״א, עמוד קכ״א, הדפיס י. ל. דוקעס בשם ערוגת הבושם לר׳ משה ן׳ עזרא מאמר קצר שלא נזכר עליו שם אומרו, והוא תרגום מס׳ מקור חיים לרשב״ג, וטופסו משונה מנוסח ר׳ ש״ט פלקירא, וזה לשונו:

ואמר זולתו מן הפלוסופים האחרונים: כרצותך לצייר לעיני שכלך הכחות הפשוטות העליונות ולשוט נפשך בהם ולהיותך כולל אותם וחופף עליהם, הגבה למעלה שכלך לקצה חוג המושכלות, אחר אשר תטהר שכלך מחלאת המורגשות, וגאל אותו ממאסר הטבעי, ותגיע בכח שכלך לתכלית מה שתוכל להשיג באמתת הכחות המושכלות, עד אשר כאלו נפשך נפשטת מן החומר וכאלו אינך מרגיש בו ולא יודע אותו. ואז תמצא כל העולם הגשמי שקוע בנפשך ונכלל במחשבותיך, עד אשר תוכל לכלול אותו בזוית מזויות נפשך, ובעשותך כן תשקיף על בוז ערך העולם המורגש

ב

נוסח תרגומו של ר׳ ש״ט פלקירא, כפי שנדפס בלקוטי מקור חיים, הוצאת ש. מונק, Mélanges, חלק עברי ט״ו עמוד ב׳ (מאמר ג׳ מִסְפָּר 37).

ואומר בכלל כי כשתרצה לצייר אלה העצמים והתפשט עצמך בהם והקפתו אותם, תצטרך שתעלה במחשבתך אל המושכל האחרון ותנקה ותטהר אותה מטנוף המוחשים ותפדה ממאסר הטבע, ותגיע בכח שכלך תכלית מה שאפשר לך להשיגו מאמתת העצם המושכל, עד כאלו תפשיט עצמך מהעצם המוחש ותהיה כאלו אתה אינך יודע בו. ואז יהיה עצמך מקיף בכל העולם הגופני ותשים אותו בזוית מזויות נפשך, כי אתה כשתפעל זה תשקיף על קטנות שיעור המוחש אצל גודל המושכל, ואז

וחסרונו לנגד גדולת שפעת העולם המושכל, ואז תצייר לעיני שכלך הכחות הרוחניות אשר למעלה, עד אשר תראה מונחות לפניך, נצבות לנגד עיניך, מחופפות עליך, עומדות לנכחך, ותראה נפשך כאלו היה אחד מהם מבלי הפרש ביניהם, ותחשוב כי אתה מכללם ואין הפרש בינך ובינם מרוב התאחדות עצמך בעצמם. ואז תשגיח בכחות המושכלות ותתענג בתענוגיהם, ותמצא הגופות המורגשות כשתעריכם אל הכבוד ההוא נמצאים בתכלית החסרון והגריעות, עד אשר תראה עולם הגשמי ישוט בתוך רוחב העולם הרוחני, כאלו הוא ספינה בתוך הים או עוף באויר השמים.

יהיו העצמים הרוחניים מונחים בין ידיך, קמים בין עיניך, ותראה אותם מקיפים בך, קמים עליך, ותראה עצמך כאלו הוא הם, ופעם תחשוב שאתה חלק מהם מפני התקשרך בעצם הגשמי, ופעם תחשוב שאתה כללם ושאין הפרש בינך ובינם מפני התאחד עצמך בעצמיהם ודבקות צורתך בצורותיהם. ואם עלית במדרגות העצמים המושכלים, תמצא הגופים המוחשים בצירוף אליהם בתכלית המיעוט והקטנות, ותראה העולם הגשמי בכללו ישוט בהם, כאלו הוא ספינה בים או עוף באויר.

קטע מספר העצמים החמשה

המיוחס לאֶמפדוקלס (בנדקלס).

(קטע זה נמצא בצרוף קטעים אחרים מס' הנ"ל בתוך ס' יסוד עולם כת"י לר' אלחנן בן אברהם, והוציאם לאור דוד קויפמן בספרו חקירות על אדות ר' שלמה ן' גבירול, בודפסט, תרנ"ט.)

אמר: הנפש בעולם השכל יש לה כל החושים, ואותם החושים אשר לה באותו העולם הם יותר נכבדים מהחושים אשר בזה העולם, כי החושים אשר לה בזה העולם מתחלקים, וישיגו הדברים המתחלקים בעתות משונות, והם שָם מתאחדים, מתוקנים, רוחניים פשוטים, כמו שהיא בעולמה יותר פשוטה ונכבדת ממה שהיא בזה העולם. וכן היא בעולם השכל יותר פשוטה ונכבדת ממה שהיא בזה העולם, וחושיה יותר זכים מהם אצל הנפש אשר

בעולמה, כמו הנפש אשר בעולם הפשוט, והוא העולם אשר תחת השכל, כי הנפש בעולמה כגוף מה אצל הנפש השכלית. וכשיהיה כן נאמר כי חושי הנפש משיגים בכאן הדברים המתחלקים, וישיג כל חוש מהם כפי השיעור שיש לו ובו מהקיבול, והחושים אשר לה שם ישיג כל א׳ מהם מה שישיגו החושים הארבעה, ראה ריח בני (בראשית כ״ז כ״ז) רואים את הקולות (שמות כ׳ ט״ו). והיה זה לחוזק התאחדותם, מפני שכל מה שהתאחד הדבר באחדותו יהיה אחד ויהיה הרבה, מפני כי כשיתאחד יתחזק אורו ותפארתו וישפיעו ממנו כחות רבים אחדים באחדות, ומזה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד. ועל כן היתה כח הנפש אשר היא בזה העולם כצלם והדוגמא לנפש הכללית, והנפש הכללית צלם ודוגמא לנפש אשר בעולם השכל. ולשואל: היאך אפשר שתהיה הנפש בעולם השכל חשה, ואותו העולם פשוט רוחני, ואנחנו רואים אותה בזה העולם חשה, ונקראת בזה השם, כלומר שהיא חשה בזה העולם, ויתחייב כשתהיה בזה העולם חשה, שלא תהיה בעולם השכל חשה, כי כבר נאמר שאותו העולם יותר נכבד ואינו דומה לדבר מזה העולם? תשובתו תהיה שהיא תחוש באותו העולם ובזה העולם, אבל לא על מין אחד, כאשר היא אינה על דרך אחד, כי היא פשוטה מורכבת, גופנית רוחנית, וכמו שהיא פשוטה ופשיטותה אחד, ר״ל רוחני, כמו כן החוש שבאותו העולם חוש מיוחד, כאשר זכרנו למעלה שישיג החוש האחד ממנה מה שישיגו החושים, אם רצה כללי ואם רצה מתחלק, ואין זה חילוק זמן ולא עת, אלא חילוק העתקה, כהעתק העצם, והעתק העצם מדובק, זולתי מפורק, אלא שהתענוג וההוד והשמחה נמצאים אצל הדהר הנקרא בלע״ז עולם בלא זמן ולא עת, ואינם כן בזה העולם, והראיה על מה שזכרנו מה שאמר החכם, כי המוחשים שם הצורות, והוא האור, והיא והצורות אחד בכל ההתאחדות, שהם המוחשות הנאות הנכבדות, אשר אין דבר נכבד מהם ולא [יותר] נעימות ועריבות.

כבוד אלהים

לר׳ יוסף בן שם טוב בן שם טוב.

(נדפס בפירארא שנת שי״ו)

פרק א׳. ראוי לאדם שישתדל בהכרת הטוב העליון והתכלית האחרון לאדם, לפי שהידיעה בו מועילה מאד בנימוס האדם וארחו, לפי שכאשר יהיה התכלית נודע, יוגבלו ויצויירו הפעולות אשר יביאו אליו ואשר יעיקו ממנו, כמו שקרה למורים בחצים, שכאשר יעמידו להם המטרה לחץ לכוין אליה, יהיה יותר ראוי לפגוש אותה ולא יחטיאוה. וכן יהיה הענין בבני אדם אצל ידיעתם זה הטוב, כי הוא מיישר ומתקן הפעלים המביאים אליו; ולכן ראוי שנשתדל בידיעתו ושנבאר מה הוא ולאי זה מן החכמות ומן המלאכות מיוחס. — ארסטו בראשון מספר ניקומאכיה.

פרק ב׳. ואף אם יהיה הטוב המיוחד באיש האחד אחד במין עם הטוב המיוחד בכל אנשי המדינה, וזה בשיהיה הטוב אשר יִמָצא באיש המדיני אפשר מציאותו באיש המתבודד היחיד, הנה נאמר שהטוב המיוחד באיש האחד יהיה מציאותו באנשי המדינה יותר גדול ויותר שלם, וראוי שיבוקש לאנשי המדינה; וכל שכן אם אי־אפשר מציאות הטוב הנמצא לאיש המדיני לאיש המתבודד, שהיה חיוב בבקשתו יותר ראוי. — באותו מאמר.

פרק ג׳. יחוייב שימָצא בכאן טוב עליון, אליו יפנו שאר הטובות והוא תכלית כל הדברים הנעשים, נרצה בעבור עצמו ואינו נרצה בעבור זולתו, וזה הטוב (והצלחה) [הצלחת?] האדם והוא מסתפק בנפשו. ואין רצוני שיסתפק האדם בו בעצמו יחידי, ומנהגו מנהג האיש המתבודד, בורח מהחברה, אבל רצוני שזה הטוב יסתפק בו האדם, יגיע אליו בעמדו עם זולתו, כי האדם מדיני בטבע. — באותו מאמר.

פרק ד׳. לְמה שהיה האדם אחד מהנמצאות הטבעיות, יחוייב שיהיה לו תכלית בגללו [נמצא], אחר שכל נמצא טבעי יש לו תכלית בעבורו נמצא, כפי מה שהתבאר בחכמה הטבעית, כל שכן האדם, אשר הוא היותר נכבד מהם. ולְמה שהיה האדם מהכרח מציאותו המדינה, היה זה התכלית אמנם יגיע לו מצד שהוא חלק מדינה. — ן׳ רשד בפירושו למאמר השני מסֵפר הנהגת המדינה לאפלטון.

פרק ה׳. הכל מודים במציאות הטוב העליון ושהוא ההצלחה, ,האנשים מתחלפים במהותו, כי קצתם חשבו שהוא התענוג הגשמי, וקצתם חשבו שהוא העושר, וקצתם חשבו שהוא האדנות והכבוד, וקצתם חשבו שהוא העיון ביצירה הכוללת המופשטת וההתדבק בטוב הכולל, אשר יחשבו שהוא נמצא, כפי מה שהיתה סברת אפלטון. והחקירה על כל הדעות אשר נאמרו בזה הוא מוֹתר, אבל די לחקור מהדעות אשר יחָשב שיש להם טעם, ובביטול אלה יתבאר בקלות בטול יתר הדעות. — ארסטו בא׳ מהאיטיקש.

פרק ו׳. רבים נחשבים בהמיים, כי הם בוחרים דרכי הבהמות וחושבים שהמאכל והמשתה התכלית האנושי, והבעלי חיים משותפים אלינו בזה. ואם היתה ההצלחה באלה הדברים הגשמיים, היו החזירים יותר מצליחים, כי הם יותר מעונגים בזה. — באותו מאמר.

פרק ז׳. באמת נאמר כי חוש המשוש, אשר בו נקח התענוגים הגשמיים, חרפה הוא לנו, כי אינו לנו מצד שאנחנו אדם, אבל מצד היותנו ב״ח, משתתפים עמהם. — ארסטו במאמר הג׳ מסֵפר האיטיקש.

פרק ח׳. ובעבור שהיה ההצלחה והטוב העליון אינו דבר מבוקש בעבור זולתו, אבל כל הדברים בעבורו, והיה הכבוד נדרש למען יאמינו הרואים שהם בעלי מדות, ולכן ירצו שיכובדו מן המעולים, הוא גלוי כי מעלת המדות יותר נכבדת מן הכבוד, כי כל דבר נדרש מפני דבר אחר, אותו האחר הוא יותר אמתי במעלה ובכבוד ממנו. וגם כן כי ההצלחה ראוי שתמָצא בפעַל ההצלחה, לא בזולתו, והכבוד אינו פועַל המכובד, אבל

(המכובד) [המכבד], אין ראוי שיהיה זה מצליח מפני מה שפעל האחר. גם כי הכבוד הוא קל ההסרה, כי הוא ביד זולתו. ואין ראוי שתהיה ההצלחה ותכלית האדם קל ההסרה, אבל בקושי יותר. ולכן יֵרָאֶה טעות מי שחשב שהכבוד והאדנות הוא הטוב האנושי. — בראשון מסֵפר המדות.

פרק ט׳. וגלוי מעניין העושר שהוא אינו מבוקש לעצמו, אבל לזולתו. והוא להכין הדברים ההכרחיים והנאותים בחיים, וההצלחה נדרשת תמיד לעצמותה. וגם כן העושר חוץ מן העשיר, וההצלחה דבקה אל המצליח. וגם כן העושר נקנה לפעמים בקרי והזדמן — כאלו תאמר בירושה או מציאה או שאר המקרים — ונאבד גם כן בקרי והזדמן. וההצלחה והטוב האנושי אין ראוי שתקָנה בקרי ולא שתפָסד בקרי, אבל בבחירה ורצון. ולכן אין העושר ההצלחה. — באותו מאמר.

פרק י׳. אמר יוסף: אלה הראיות העתקתי אותם מסֵפר ארסטו, אף על פי שהוא לא אמרם בזה הלשון, אבל הם בכח דבריו. כי מצאתי הנסחאות מבולבלות, מה שהעתיק ן׳ רשד עם מה שהועתק מהלטין, אלא כאשר פרשתי אני, הוא הנכון בדבר ארסטו ונאות לאמת. וכבר חקר רבנו סעדיה גאון ז״ל בספר האמונות מכל הדעות אשר נאמרו בזה הדרוש, והתבאר לו עם החקירה הפסד האמונות ההם. וארסטו לא חקר יותר מאלה, מפני שבבטול אלה הג׳ דעות הנמצאים להמון, רוצה לומר: התענוגים והכבוד והעושר, יתבאר הפסד יתר הדעות. ובכאן דעת רביעי, והוא לפקחי הפלוסופים, והוא דעת הצורות האפלטוניות, וארסטו השתדל בביטולו השתדלות עמוק, ומקומו היותר נאות הוא במה שאחר הטבע, ושם מנה כל (השקלים) [השקרים] המחייבים למי שמניח הכללים עומדים בעצמם חוץ לשכל. מפני שהדעת ההוא מפורסם, לא ראיתי להעתיק בכאן אותם המאמרים.

באורים והערות

באורים והערות

ספר היסודות

עמוד א׳ שורה י׳: לשני פנים, — ר״ל: מפני שני טעמים.
" " " י״ד: בטן המוח המוקדם = vordere Gehirnkammer. לקרבת — ר״ל: מפני קרבת וכו׳. נטבעה: נקבעה ונצטירה.
" ב׳ " י׳: חוש המשותף = Zentralsinn, Sensus communis, αἰσθητήριον κοινόν של אריסטו.
" " " י״ג: המצייר: הכח המדמה.
" ג׳ " א׳: נזדיינו: נתקשטו.
" " " י״ב: מבואר יותר ההפסד = ניכר יותר שהוא בטל ובלתי צודק.
" " " י״ח: המחצבים: הדוממים, המתכיות.
" " " כ״ב: ההֱויות: הדברים הנמצאים.

האמונות והדעות

" ד׳ " ט׳: ולא פועל ולא בוחר ולא דומם — ר״ל: בלא פעולת שום פועל, לא פועֵל ברצון ובבחירה ולא פועֵל בהכרח טבעו.
" " " י״א: ושָבּ, ע״ד לשון ערב, ופרושו: ונהיָה.
" " " ט״ז: ייוחס אל דבר טבעי — כלומר: שמושג המקרה הוא מושג מצטרף, מקביל ונערך אל דבר אחר שהוא טבעי.
" " " ז׳ מלמטה: מֶשֶׁך = דבר המעמיד ומקַיֵם.
" " " ה׳ " והויות — לפי המקור הערבי צ״ל: מופסדים ומושחתים שאין להם וכו׳.

עמוד ד׳, שורה ב׳ מלמטה: יִראה — במקור הערבי: יגבילו לנו, לפ״ז צ״ל יִראו לנו [בעלי דעה זו] וכו׳.

„ „ „ „ והם יודעים — לפי המקור הערבי צ״ל: והאִם יודעים הם וכו׳.

„ ה׳ „ א׳: העל מה שהם — ע״ד לשון ערב, ופרושו: אם כפי מה שהם עכשיו או באופן אחר?

„ „ „ ו׳: והם וכו׳ מְרוּמִם׳ — כלומר: הכוכבים רחוקים מהארץ וכל אשר עליה, והנמצא בארץ רחוק מהכוכבים וממה שדומה להם בגובַה ובמעלה.

„ „ „ ז׳: ימציאוהו — לפי הערבי צ״ל ימציאונו, כמו להלן שורה י׳.

„ „ „ י׳: שלא ימציאונו נראה — כלומר: לא יוכלו להראותנו בעינינו ולא להגיד שדבר מעין זה הוא בגדר האפשרות, כדי שלא יחָשבו לפתאים.

„ „ „ י״ד: היולי — חומר קדמון ὕλη.

„ „ „ „ הארבעה טבעים = ארבעה היסודות.

„ „ „ י״ט: מה שיחשב — לפי הערבי צ״ל: מי שיחשוב.

„ „ „ כ״ו: הקשה = היקש, כלומר שהם מקישים ממה שנתברר להם בשכלם על הדברים המוחשים.

„ ו׳ „ ג׳: ונטבעו — נקבעו ונתרשמו.

„ „ „ ד׳: אחר שישמעוהו ויראוהו — בערבית: אצל מה שיראו וישמעו, כלומר: השגותיהם החושיות סותרות את דבריהם.

„ „ „ י״ט: שהם — ר״ל: הרפואות פועלות בטבען.

„ „ „ כ״ב: יבערו — יחָשבו לבוערים וכסילים.

„ „ „ כ״ד: ואיזה סבה וכו׳ — העתקה מגומגמת, ולפי הנוסח הערבי יש לתרגם: ובהיות סבה העלתהו וכו׳, ובהיות לסבה ההיא וכו׳.

„ „ „ כ״ה: אחר המוחש = מעבר למוחש, מעל לגבול המוחש.

„ ז׳ „ א׳: על חדוש הדברים = על אמונת החדוש.

„ „ „ „ הם חייבים בהם — כלומר: אלה שמונה הטענות הם תשובה נצחת על דעותיהם.

עמוד ז׳, שורה ט׳: בעלי העקשות — סיעה מכת הספקנים (Skeptiker)· עין בשמות אנשים, אסכולות וכו׳ שבכרך זה, ערך כ ת; ועי׳ גם במאמרו של הורוויץ „Über die Bekanntschaft Saadias mit der griech. Skepsis" בספר היובל לכבוד הרמן כהן, עמוד רמ״ג, שהוא מכנה בעלי סיעה זו בשם "Obstinaten„. במקומות אחרים בספרותנו הפלוסופית נקראו ביחוד חכמי ההטעאה (Sophisten) בשם בעלי העקשות. עין במלוני, ערך עקשות, ובשמות אנשים, אסכולות וכו׳ שבכרך זה, ערך כת.

" " " י׳: כי אמתת הדברים אצלם אינה אלא כפי הדעות, כלומר: שאין מְצָרֵף ומבחן מחוץ למחשבת האדם להכיר על ידו אמתת דבר מה, אלא האמת הוא מה שעפ״י דעתנו הוא אמתי. וטעה פירסט בתרגומו, בחשבו שרס״ג רמז בדבריו לכת אפלטון ולתורת האידיאות שלו.

" " " י״ז: אל דרכים רבים מן ההפסד — כלומר: מן הזרות והבטול (Absurdität).

" " " י״ח: כאשר מחייבים שתי אמונות — צריך להוסיף: שיהיו בדבר שתי אמתות; שם: שהאמונות מחייבות וכו׳ — עפ״י הערבי צ״ל: שעשר האמונות מחייבות וכו׳.

" " " כ״ד: מפני האמונות — ר״ל: ממיני האמונות.

" ח׳ " י״א: דעת העמידה — ר״ל: הזהירות שלא להחליט דבר ברור (ἐποχή, Zurückhaltung des Urteils). הורוויץ (שם), מתרגם: "die Ephektiker„.

" " " כ״א: כי דבריהם וכו׳ — ר״ל: שעֶצם השתדלותם להוכיח לאנשי ריבם כי אמנם עלינו לחדול להחליט דבר, הוא סותר דעתם, והם מעידים בזה שיש באמת ידיעות צודקות וברורות, כי לולא זה וכו׳.

" " " כ״ג: כי רוצם עמנו וכו׳ — כלומר: מה שגם הם משתמשים בשכלם ובחושיהם כמונו המתנגדים לדעת העמידה, הרי הוא הוכחה על בטול דעתם.

" " " כ״ז: והמשער — מהנדס או בנאי.

מאמר אלמקמץ

עמוד ט׳, שורה א׳ מלמטה: והוא התואנה — כמו: עלה.

„ י״ב „ ו׳: וחכם בחכמה שהיא המאמר — כונתו על האמרה הפועלת (Logos) של הפילוסופים האלכסנדרונים.

„ „ „ כ״ד: מפני מדת חרוצם — ר״ל: מציאותם לכשעצמם, או רוחניותם. עי׳ בתורת התארים של דוד קויפמן, עמוד ל״ט, הערה, ובבאורים למונחים שבספרי על שפינוזה (תורת המדות), ערך לכשעצמו.

מקור חיים

„ י״ג „ י׳: והוצאת הידיעה — פרושו: השגת הידיעה.

„ „ „ י״ב: שיהא הגוף יסוד לצורות הנשואות בו — ר״ל: חומר.

„ „ „ ט״ו: ויהיה הקש הגשמות וכו׳ — הוראתו כאן כמו ערך ויחס.

„ „ „ כ״ג: והרקיק = הדק (fein, subtil).

„ י״ד „ ב׳: תקיים תואר ומתואר — ר״ל: תגזור ותחייב (ponere).

„ „ „ ה׳: והיסוד האישי = החומר החלקי, הפרטי.

„ י״ד „ ח׳: קם בעצם הרוחני — ר״ל: נמצא בו, השוה: מקרה קם בעצם, עצם קם בעצמו, וכיו״ב, ומצוי שמוש זה הרבה במקור חיים.

„ „ „ י״ד: אם היה עצם השכל יודע לעצמו = אלמלי העצם של השכל יודע את עצמו.

„ „ „ ט״ו: הכרה לא יספק בה = הכרה שאין לו ספק בה.

„ „ „ י״ז: מפני קרבה מעצם השכל = מפני שהיא קרובה לעצם השכל.

„ „ „ י״ח: והיתה הנפש החיונית וכו׳ אלא לפי הדמיון = ולא תהא הנפש החיונית מכירה צורה זו הכרה שלמה, אלא תכיר אותה עפ״י הדמיון (imaginatio).

„ „ „ י״ט: והוא דומה בראות, כי כשירחק מהמוחש תסתפק עליו הצורה וכו׳ = והרי זה דומה לענין חוש הראות, כי כשהאדם הרואה רחוק מהדבר שהוא מסתכל בו, צורת אותו הדבר תהא מסופקת לו.

עמוד י"ד, שורה כ"ג: דבר הוא מסודר = שהוא מסודר וכו'. — ואם אין זה במוחלט = ואעפ"י שאין ענין זה במוחלט.

" ט"ו " א': קבולו יותר חזק והשגתו לדברים — שמוש לשוני מסורס ע"ד הסגנון הערבי, ופרושו: קבולו והשגתו את הדברים יותר חזק.

" " " ד': צורה מסוגלת = מיוחדת.

" " " ו': מפורקות, פרושו: נבדלות — מפורקות אצל השכל = נבדלות ביחס לשכל; מפורקות בעצמיהן = נבדלות לכשעצמן.

" " " ט"ז: התאחדות הכמות בעצם — ר"ל: עם העצם.

" ט"ז " א': למאמרות התשע — הסוגים העליונים של אריסטו (Kategorien), שהראשון בהם הוא העצם ושאר התשעה המה מקרים.

" " " ה': המקרים השניים והעצמים השניים = sekundäre Akzidenzen und Substanzen.

" " " י': כל מה וכו' — ר"ל: במדה שישתלם בהשגת המוחשים, בה במדה יתעצם שכלו ויצא מהכח אל הפועל.

" " " י"ב: כי הצורות המוחשות יתטבעו בכלים — השוה כוזרי ה' י"ב: „וכליה הראשונים (של הנפש) הצורות הרוחניות המצטיירות באמצע המוח" וכו'.

" " " כ"ג: שולח ממנו, ומאחר שהשפל משולח מהעליון — פרושו: נאצל, שופע.

" י"ז " א': נכחו ושוה לו = מקביל ומתאים לו.

" " " ג': והתחתון: והקצה התחתון.

" " " כ"א: וכמו שצורת הכמות תתך אל הנקודה והאחדות — ר"ל: תנתח (analysiert werden).

" י"ח " ג': מהדמות = מן הדמיון.

" " " ה': בנאמרות = במאמרות (Kategorien).

" " " ופרקיהם = הבדליהם (Diaphora). השוה: והכללים הנפרדים חמשה מינים: סוג ומין והבדל וסגולה ומקרה (כל מלאכת הגיון, מבוא).

" " " י"ב: למונח יהיה מקבל לפעלו = לנושא (Träger, Substrat).

עמוד י״ח, שורה י״ד: ועוד כי הכמות תעצור אותו מהתנועה. – יש לציין כאן את הערתו של ראב״ד הלוי בס׳ האמונה הרמה על דברי רשב״ג הללו: „וסברת אבן גבירול וכו׳ שהעצם הנושא למאמרות הוא מושכל בלתי מוחש, וסובר ג״כ שהוא מתנועע בלתי מניע, ונתן בזה סבה זרה מאד, והיא שהכמות אשר תשיגהו יעצרהו מהתנועה ותמנעהו מעבור, ושם לעצם המושכל הבלתי מוחש כמות, וזה מין מן השגעון״.

„ „ „ ט״ו: להשתוותה עליו – ר״ל: מפני שהכמות מושמה על העצם. — דומה בלהבת האש (וכיו״ב להלן הרבה פעמים) שמוש ע״ד לשון ערב: ב׳ במקום ל׳.

„ „ „ י״ט: למבטם — בו ר״ל: מפני שהם מביטים בו.

„ „ „ כ״ח: עצם מסוגל – מיוחד ומסוים. עין במלוני, ערך סגולי.

„ י״ט „ ד׳: וכל דבר יהיה מדבר — כלומר: אשר יהיה.

„ „ „ ו׳: מהות = quidditas; למות = quaritas (נגזר מלמה).

„ „ „ י: ומאחר שהיה הרצון הוא וכו׳ — שמוש ע״ד הערבית, מצוי הרבה מאד – ור״ל: מאחר שהרצון הוא וכו׳.

„ „ „ י״ג: הפרקים = ההבדלים, עי׳ למעלה.

„ „ „ ט״ו: עצורים ברצון — כלומר: ברצון אלהי.

„ „ „ ט״ז: ומצוע התטבעותה בו = שויון התרשמותה.

„ „ „ כ״ד: ומעלת המאמר וכו׳ – ר״ל: יחס הרצון אל היסוד והצורה הוא כיחס השכל אל הנפש, ויחס השכל אל הנפש הוא כיחס היסוד והצורה אל השכל.

„ כ׳ „ ג׳: על האמתה = באמת.

„ כ׳ „ ד׳: היאך יעבור עם זה וכו׳, פרושו: איך אפשר ויצויר עם זה.

„ „ „ י״ג: וקימת הדברים = מציאותם ועמידתם; עי׳ למעלה עמוד י״ד, שורה ח׳.

„ „ „ י״ז: שטחים = Flächen; גרמים = Körper.

„ „ „ י״ט: המתדמים החלקים = שְׁוֵי החלקים.

„ „ „ כ׳: שישפל וירד — לאמר: הנמצא.

„ כ״א „ י׳ היא למטה ממנה, ר״ל: שהיא.

עמוד כ״א, שורה י״ט: זולתי מתחלקת, וכו׳ = בלתי מתחלקת ולא מתרבה בתוך עצמה.

" כ״ב " ח׳: ונכפלו בו – לאמר: האחדיות.

" " " ט׳: והתעבה = נעשה עב וגס.

" " " י״א: אותו העצם – לאמר: העצם השפל; משכן = מקום ונושא.

" " " י״ב: ואינו עובר = ואי אפשר, ולא יתכן; עי׳ למעלה עמוד כ׳, שורה ד׳.

" " " י״ד: שלוחו = התאצלותו, עי׳ למעלה עמוד ט״ז, שורה כ״ג

" " " י״ז: מרוקקת = רקיקה, דקה (fein, dünn).

" " " כ״ז: במונח להם = בנושא שלהם (substratum).

" כ״ג " ו׳: כשיטרידו מקום, ר״ל: יתפסו (einnehmen).

" " " ט״ז: כל אחת – לאמר: כל אחד מהעצמים; נשיאות האחר – לאמר: נשיאות כל עצם אחר.

" כ״ד " י״א: ההתאחדות הראשון = התאחדות הצורה הכללית ביסוד הכללי; ההתאחדות השני = התאחדות הצורה המושכלת בשכל.

" " " י״ז: לכלות הגשם = להגשם בכללו.

" " " גנסים = סוגים, מינים.

" כ״ה " ז׳: תחנה הגוף, ר״ל: תשכון בגוף.

" " " י״ג: ורשום הצורה הראשונה בכל – לאמר: בכל נמצא.

" " " ט״ז: והגדרת היסוד וכו׳ – הגדרה הוא ברור מהות דבר מה בסוגו ובהבדלו (Definition), ורושם הוא יחודו בסוגו ובסגולה מסגולותיו או בסוגו ובמקריו (Beschreibung, Merkmal, χαρακτήρ).

" " " י״ז: ויונח = שיהא אפשר להניחו.

" " " כ״ב: למות, עי׳ למעלה עמוד י״ט, שורה ו׳.

" " " כ״ג: היא ועצמם = שהיא ועצמם; פשוטים אחדותיים = ואחדותיים.

" כ״ו " ב׳: המציאות הנקראת בערבית אניה = quodditas; המהות = quidditas; האיכות = qualitas; הלמות = quaritas.

עמוד כ"ו, שורה ח': הגנס והפרק = הסוג וההבדל.
„ כ"ז „ א': זה יחייב אותה — את הצורה.
„ „ „ ב': אחוז מאוסף — אחוז ומאוסף, לאמר: מאוחד.
„ „ „ י"א: ודמיון דבקות היסוד והצורה וכו' — ר"ל: דבקות היסוד והצורה כדבקות האור באויר וכו'.
„ כ"ח „ ה': ואמנם החלוף הוא בצורה, ר"ל: הרבוי וההתחלפות (diversitas).
„ „ „ ז': והֲעֵמק השוטטות = עיון והסתכלות (Meditation).
„ „ „ י': ואם אפשר לך יחס וכו' — ר"ל: ליחס, להביא ביחס את העצם הנברא וכו'.
„ „ „ י"ז: אבל יחסם יחדיו וכו' — הוראת אבל כאן כמו ולא עוד.

תקון מדות הנפש

עמוד כ"ט, שורה ו': ארבעה טבעים = ד' היסודות, גם ד' הלֵחות או המזגים (Temperamente).

הגיון הנפש

„ ל"ג „ ט': אבל היא מתגלגלת, ר"ל: מתנועעת.
„ ל"ד „ ג': כל מיני המהלך — ר"ל: התנועה.
„ „ „ ד': בשלשת האמהות = היסודות. גם ראב"ע באחד משיריו מכנה את ארבעה היסודות בשם אמות.

העולם הקטן

„ ל"ה „ ב': שאין בו דִיות: תכונת מה שיש בו די, מה שהוא מספיק (Genügen, suffisance).
„ „ „ ט"ו: כי רושם העצם וכו' — עי' למעלה עמוד כ"ה, שורה ט"ז.
„ ל"ו „ י"ט: שהעלה תטרד בעלוליה — ר"ל: כוללת אותם, והוא פעל נגזר מלשון ערב.
שיש לשָם עולם רוחאני — כמו שָם, בהוראת המציאות.

עמוד ל״ז, שורה ה׳: שאי אפשר לאישים מנוֹעים ולנועים ממינים = שא״אַ לאישים מבלי מינים (נוע בערבית מין) ולמינים מבלי סוג.

„ „ „ ח׳: שמעלת הנוע מן המין מעלת האיש מן הנוע – ר״ל: שיחס המין אל הסוג כיחס האיש אל המין.

ספר הכוזרי

„ ל״ח „ א׳: מידיעת חלקי הדברים – כמו: פרטי הדברים, האישים (Einzelwesen).

„ „ „ ד׳: על דרך העברה = בהוראה מושאלת. עי׳ במלוני.

„ „ „ ו׳: ולא סר האדם נולד מאדם שקדמו – לא פסק, ר״ל: לא נולד אדם מעולם אלא מאדם אחר שקדם לו.

„ „ „ ח׳: בערכים ההוים מהם – ערכים נקראו מצבי הכוכבים ומערכותיהם (Konstellationen).

„ „ „ י״ח: ואמצעיים אין להם תכלית – ר״ל: בין האיש השלם ביותר ובין האיש החסר בתכלית החסרון יש מדרגות אמצעיות רבות מאד.

„ „ „ כ״ה: תכלית ההגעה המקווה = תכלית השלמות הנרצה.

„ „ „ כ״ז: ותשוב גם במדה המלאכותית – כלומר: תקבל תכונת המלאכים.

„ „ „ כ״ח: מדרגתו = אשר מדרגתו.

„ ל״ט „ ד׳: בכת הרמ״ס וכו׳, – עי׳ בשמות האנשים, האסכולות והכתות שבכרך זה.

„ „ „ י״ג: וספור כל דבר וכו׳ ודעתו וכו׳ = כנוי ותֵאור כל דבר כפי הראוי לו וידיעתו כפי אמתת מהותו.

„ מ׳ „ ט״ו: יתבאר מציאות הנפש בתנועות וההרגש לחיים וכו׳, פרושו: מציאות הנפש נִכֶּרֶת בכח התנועה ובהרגשה של בעלי חיים, ותנועה זו של בע״ח שונה מן התנועות הטבעיות של הדוממים.

„ „ „ י״ט: כח דברי = כח המחשבה והשכל.

עמוד מ׳, שורה כ׳: בבחירת הפעולות = בפעולותיה הבחיריות.

" " " כ״ג: ונקראו אלו הצורות שלמיות – שלמות הנזכרת כאן היא ה-ἐντελέχεια של אריסטו.

" מ״א " א׳: אם כליי = בעל כלים (organisch).

" " " ב׳: והנפש שלמות לגשם טבעי וכו׳ – הגדרה זו כולה משל אריסטו היא, בספרו על הנפש ב׳ א׳.

" " " ו׳: הצורה המגעת = המתחדשת, היוצאת אל הפועל.

" " " ז׳: צורה מאמצעיותם – ר״ל: צורה חדשה לגמרי המתהוה ע״י ערובם ובטולם הגמור של החלקים הנפרדים.

" " " ח׳: ככופח – הוא מין כירה קטנה של חרס (עי׳ במשנה שבת ג׳ ב׳, מנחות ה׳ ט׳, כלים ז׳ ג׳).

" " " י״ד: ולזן הארבע כחות המפורסמים וכו׳ — הכח המושך, המחזיק, המעכל והדוחה.

" " " ט״ו: והחכמה = ר״ל: החכמה האלהית.

" " " י״ז: ואם יראו נחים וכו׳ – ר״ל אעפ״י שהם נראים נחים תמיד, עלולים הם להתכוץ ולהתפשט לעת הצורך.

" " " י״ט: ההרגשה המשתתפת – עי׳ למעלה ס׳ היסודות, עמוד ב׳ שורה י׳.

" " " כ׳: כח יצורי = הכח המציר (Vorstellungsvermögen).

" " " כ״ב: " יצרי = " המדמה (Einbildungskraft).

" " " כ״ג: " מחשבי = " השופט (Urteilskraft).

" " " ": והפסידו קצת וכו׳ – הנוסחה מגומגמת ולדעת דוד קסל פרושה: ומה שהפסידו היצרי מההשגה החדשה.

" " " כ״ח: והמניע הוא עושה – ר״ל: פועל.

" מ״ב " ג׳: והמדבר בהפך זה = האדם.

" " " ה׳: מצוא = מציאות.

" " " ט״ז: וכשהשתמש בו המדבר = הכח השכלי.

" " " ": ההצטיירות בפני המוח וכו׳, ר״ל: הכח המצייר (היצורי) מקומו בחלקו החיצוני של המוח, לצד פני האדם וכו׳, והזכרון בחלקו הפנימי, לצד אחוריו, והמחשבי וכו׳.

עמוד מ"ב, שורה י"ח: ואין עמידה למדבר – לאמר: גם לכח המדבר, השכלי אין קיום והשארות, אעפ"י שסגל לעצמו את מיטב שאר הכחות. תרגומו של ד. קַסל: „und auch der Mensch hat keinen Bestand" – אינו מחוור.

" " " כ"א: השכל ההיולי = השכל שבכח.

" " " כ"ג: בלמוד אלהי – ר"ל: בטבע בריאתו, מבלי שיצטרך להתלמדות. – המושכלות הראשונות = Axiome.

" " " כ"ד: אשר על המנהג הטבעי = שתכונתם תכונת בני־אדם שלמים בכחותיהם הטבעיים (von normaler Veranlagung).

" " " כ"ה: הם בהקשה ובחדוש המופתי – ר"ל: נקנים ע"י חקירה עיונית והוכחות הגיוניות.

" " " ": האמתות הדבריות וכו' – בשם כולל זה קורא המחבר את חלקי חכמת ההגיון כפי מה שסדרם ובארם אריסטו באורגנון שלו, והוא פורט והולך: המלות הנפרדות – רמז לספר המאמרות של אריסטו; והמורכבות בדרכים וכו' – רומז בהן על ספרו של אריסטו De interpretatione; וההקשות המחוברות וכו' – רמז על ספרו Analytica priora; והגזרות המולידות תולדות הכרחיות מופתיות – רמז על ס' Analytica posteriora; או נצוחיות – Topica; או הלציות – Rhetorica; או הטעאיות – De elenchis sophisticis; או שיריות – Poetica. – אח"כ הוא מונה את ספריו של אריסטו בחכמת הטבע: אמתת הענינים הטבעיים וכו' – מתאימה להשמע הטבעי (Physica auscultatio); והגרמים הגלגליים וכו' – De coelo והההויה וההפסד המוחלטים – De generatione et corruptione; וההויות הנולדות וכו' במוצאים – Meteorologica; וההוות וכו' מצמח ומחי – Historia animalium, גם De plantis; ואמתת הצטיירות הנפש את נפשה – De

anima. ובאחרונה נותן לנו המחבר רשימה של החכמות הלמודיות, ואף היא מתאמת במקצת לשמות ספריו של אריסטו במקצוע זה De lineis insecabilibus, Quaestiones mechanicae, Problemata, De coloribus. עי׳ בהערותיו של קֶסל וגם בפרוש המלות הזרות של ר״ש ן׳ תבון, ערך חכמת הטבע.

עמוד מ״ג, שורה ג׳: במוצאים = בדוממים, במתכיות.

" " " ד׳: הדברים המוסריים = הלמודיים (mathematisch). [העתקתו של קֶסל: „die ethischen Wahrheiten“ אינה נכונה.] עי׳ במלוני, ערך מוסרי.

" " " ה׳: והשעורים המלאכיים = המלאכותיים. הדברים האלקיים — ר״ל: חכמת מה שאחר הטבע (Metaphysik).

" " " ט׳: מהמוסריות = מהלמודיות.

" " " י״א: ומדרגת השכל וכו׳ — בהדרגה זו: בורא, שכל, נפש, טבע, חומר וצורה, גלגלים וכוכבים, והויות טבעיות, משתמש גם רשב״ג במקור חיים, והיא מתאמת להדרגת האידיאות של אפלטון עפ״י סדורן בס׳ טימיאוס.

" " " ט״ו: ויש שתקבל וכו׳ צורה מן ההרגש וכו׳ — עד כאן פרט המחבר את הצורות המושכלות של הנפש המדברת, ומכאן ואילך הוא מבאר את תכונת הצורות המוחשות. — הרגש = חוש; מורגש = מוחש.

" מ״ד " ד׳: כשהיא מקבילה אל החכמות, ר״ל מכוונת.

" " " ו׳: וכבר יצליח וכו׳ — ר״ל: יש אנשים שע״י דבקותם ברוחניות ובשכל הפועל הצליחו להשיג מעלת הנבואה, ובמדרגה זו אינם צריכים עוד להשתמש בעיון ובהקשים הגיוניים, אלא מכירים הם את האמתות השכליות בנבואה.

" מ״ה " ו׳: הצורות המשפטיות = ההגיוניות.

" " " ט׳: גוזֵר = גוזרה, משפט.

" " " ט״ו: וציור הנפש לצורה — כלומר: מה שהנפש מציירת את הצורות המושכלות הוא שלמות לה.

עמוד מ״ה, שורה כ׳: ו ת ס ו ר = ו ת א ב ד, וכן הוא בקצת נוסחאות.

" " " כ״א: ולקחה ל ב ו ת י ה ם = גרעינם, תוכם.

" " " כ״ה: בחכמות ה ה ר ג ל י ו ת = הלמודיות (mathematische Wissenschaften). עי׳ במלוני.

" " " כ״ז: ותתבע אותם = ותשיג עליהם, ותטעון נגדם.

" מ״ו " ה׳: א מ ו ר שהשגנו, פרושו: נ נ י ח שהשגנו.

" " " ז׳: נ תְ ק י ם = מתפרדים.

" " " י״ח: והם י א מ ר ו בקדמות = יאמינו ויחזיקו.

" " " " א״כ לא סר האדם הווה משכבת זרע ודם — כלומר: לא נתהוה אדם מעולם באופן אחר אלא מש״ז ומדם.

" " " כ״ג: וצמחיו מ צ ו י ר י ם = בצורתם השלמה, כפי שאנו רואים אותם.

" מ״ז " ב׳: ה נ י ח ם יהיו רוחניים או גשמיים – ר״ל: בין אם נניח שהם רוחניים ובין אם נחשבם גשמיים.

" " " ט׳: ולמה יצטרכו אל ה ת כ ו נ ה במושכליהם – ר״ל: אל הסדר הנכון ואל ההדרגה.

" " " י״א: ו י ב ל ע — צ״ל ו י ב ל ה.

" " " י״ב: ב ל ב ו ל ש ח ו ר י = תגבורת המרה השחורה (Melancholie).

" " " י״ז: ה ג ב ו ל מהמדע = ש ע ו ר המדע.

" " " כ״ג: כשיקחם ה ג י ו נ י ו ת וכו׳, כלומר: כשישיגם בדרך כלל והפשטה, מבלי שיתעמק בפרטיהם ויגיע עד תכלית ידיעתם.

" " " כ״ד: מ י ו מ ו = ביום אחד.

" מ״ח " ו׳: סקראט ה ר א ש ו ן = הקדמון, הזקן.

" " " ט׳: ה ב ט י ח ו ה ח כ מ ו ת ה מ ו פ ת י ו ת וכו׳ – כלומר: מה שהעלו בחכמת ההיקש והמופת ההגיוני הוא ברור ונעלה מכל ספק ומחלוקי דעות, ולעומת זה חקירותיהם במה שאחר הטבע וכו׳ הן מסופקות ושנויות במחלוקת.

" " " י״ג: סיעה אחת מ ה מ ד ב ר י ם = מהחוקרים והפילוסופים.

" " " י״ד: כ ס י ע ת פ י ת א ג ו ר י ש וכו׳ – עי׳ בשמות האנשים, האסכולות והכתות שבכרך זה.

עמוד מ״ח, שורה ט״ז: כהעללתם וכו׳ – ר״ל: כמו מה שהם נותנים סבה לסבוב הגלגלים.

" " " י״ח: על ההמרה והעקב = על ידי התמורה וההתהפכות.

" " " " התעצמם = החזיקם.

" " " כ״א: ודברים הם בספוק למטה מס׳ יצירה – כלומר: ועוד דברים כאלו שיש להסתפק באמתתם יותר מבמאמרי ס׳ יצירה.

" " " כ״ו: אשר היא כראייה–ר״ל: שקולה בערכה כראית החוש.

ס׳ האחד

" מ״ט, " ה׳: ומרובע ומעוקב = Quadrat- und Kubuszahl.

" " " ט״ז: שוה השוקים, רק חד המקצוע = gleichschenklig und spitzwinklig.

" " " י״ח: המכונה = Basis.

" " " כ״ו: ומחברתו כמו כפלן בעצמן = ihre Summe ist gleich ihrem Produkte m. sich selbst (ב׳ וב׳ = ב׳ פעמים ב׳).

" " " " וכל עצם וצורה – ר״ל: הכל מחובר מעצם וצורה, חוץ מן האחד שהוא פשוט בהחלט.

" נ׳ " י׳: היתר = תושבת (Hypotenuse).

האמונה הרמה

" " " י״ז: ורושם כל אחד מהם = תֵּאור והגדרה, עי׳ למעלה עמוד כ״ה שורה ט״ז.

" " " כ״ב: לא יועיל היותו חלופו וכו׳, ולא יזיק העלתו ממנו – ר״ל: בין אם יהיה לבגד צבע אחר, ובין אם נסלק במחשבתנו את צבע הבגד לגמרי, אין זה מעלה ולא מוריד בבחינת עצמות הבגד.

" נ״א " י״א: השמים ומה שיקרא יסודות – ר״ל ארבעה היסודות וחומר הגרמים השמימיים, שהוא לפ״ד הפילוסופים הקדמונים יסוד חמישי (quinta essentia).

" " " ט״ו: יֵאָמר על כולם וכו׳ – ר״ל: שֵׁיאמר.

עמוד נ״ב, שורה י״א: שׁ י ש ו ע ר כלו בחלק ממנו – ר״ל: שימָדד.

" " " י״ד: מתדבק ומתחלק = kontinuierlich und diskontinuierlich. עי׳ במלוני בערכם.

" " " י״ט: נכרתים על זויות נצבות = die sich in rechten Winkeln schneiden.

" נ״ג " י״א: יקראו ע נ י ן – לאמר: מצב חולף (Zustand).

" " " ט״ו: האיכות ההתפעליית וההתפעלויות = leidentliche Qualitäten und Affekte. (עי׳ מו״נ א׳ נ״ב ובמלוני, ערך ה ת פ ע ל ו ת).

" " " כ״ד: ק ש ת = Halbkreis ; עגולה = Kreis.

" " " כ״ו: מספר זוג ונפרד = gerade und ungerade Zahl.

" נ״ד " ב׳: זה הרושם שרשמו קצתם למצב, ומהם מי שיראה וכו׳ – ר״ל קצת החכמים הגדירו את ה מ צ ב שהוא יחס חלקי הגשם אל חלקי המקום, וקצתם נראה להם שגדרו הנכון הוא: יחס מקצת. חלקי הגשם אל מקצתם.

" נ״ו " ג׳: ב א ש ר הכח המדבר – שמוש על דרך לשון ערב ופרושו: ב ו י ב ו א ר שהכח המדבר וכו׳.

" " " ד׳: התָּלוּתוֹ בגשם = חבורו ודבקותו. – ושהגשם הכרחי במציאותו ראשונה וכו׳ – ר״ל: שהכח המדבר צריך לגוף בהתהוותו ובהשתלמותו, אבל אינו צריך לו ב ק י ו מ ו , אלא הוא נשאר אחר מות הגוף ואינו כָּלֶה, גם אינו מתגלגל מגוף אל גוף.

" " " י״ב: ישיגם ב מ ת ח ל ק = ב ד ב ר מתחלק.

" " " י״ד: וא״א שיהיה בעל תכלית בכח בב״ת – ר״ל א״א שיהיה להגוף שהוא ב״ת כח בב״ת.

" " " ט״ו: ואם שכנו וכו׳ – ר״ל: אלמלי היו שוכנות המושכלות הכוללות בדבר שהוא מתחלק, אף הן היו מתחלקות כמותו.

" " " י״ט: אם שכָּל גשם מתחלק וכו׳ – ר״ל: בנוגע לכל ג ו ף שהוא נִתן להחָלק – דבר זה כבר הוכחנו למעלה; א״כ לא נשאר לנו להוכיח אלא שגם כ ח ו ת הגוף מתחלקים, והרי זה מופתו וכו׳.

עמוד נ״ו, שורה כ״ב: זה חלוף = סתירה.

„ נ״ז „ ג׳: ואם לא יעבור בשכל — ר״ל: אעפ״י שהשכל גוזר שדבר זה אי־אפשר.

„ „ „ ד׳: וההתחלק — המחברים והמתרגמים הקדמונים משתמשים בתמונת המקור של בנין התפעל שמוש שֵם מפשט, גם בצרוף ה׳ הידיעה, כמו: ההתחלק, ההתדבק, ההסתבך, במקום שהמאוחרים רגילים לכתוב: ההתחלקות, ההתדבקות, ההסתבכות, וכיו״ב.

„ „ „ „ לא יושכל = לא יצויר, לא ידומה.

„ „ „ כ״א: נקב האזן הנקרא סמאך = Gehörgang.

„ נ״ח „ ד׳: ובין מה שיסכלהו = מה שאינו יודע או אינו משיג, ע׳ במלוני ערך מוסכל ונגודו מושכל.

„ „ „ ט״ו: ואם היה בכלי אחד ישכיל וישכיל שהוא ישכיל — ר״ל: וגם אם נניח שהאדם משיג את מושכליו באותו כלי עצמו שבו ישיג שהוא משיג וכו׳.

„ „ „ כ׳: כמו שיקרה לכל ההרגש — נוסח זה שבהוצאת וייל וכמו״כ תרגומו: wie jeder fühlt — אינו מחוור, וברור שצ״ל לכלֵי ההרגש, ר״ל: לכלי החושים.

„ „ „ כ״א: הגדולות הרושם = גדולות הרושם (שמוש רגיל ע״ד הערבית).

„ „ „ כ״ו: חכמת התשבורת = Geometrie; חכמת התכונה = Astronomie (תרגומו של וייל אינו מדויק).

„ נ״ט „ ב׳: והנפש לא תהיה נמצאת כלל וכו׳ — עכשו בא המחבר להוכיח שנפש האדם אינה נמצאת קודם יצירת גופו, אלא נבראת עם הגוף.

„ „ „ י״ב: ולא יקרה בעצם פשוט כלל — ר״ל: העצם הפשוט אין בו מקרים.

„ ס׳ „ א׳: צורת המחצבים = הדוממים.

„ „ „ ט׳: המֵנע התקבצות המקבילות בנושא אחד = ההפכים.

„ „ „ י״ח: וימלא מקום יותר קטן — ר״ל: והוא תופס מקום יותר קטן כשנח מרתיחתו. (תרגומו של וייל: „weswegen er weniger hineintut“ — אינו נראה).

עמוד ס׳, שורה כ״ז: כי השגתו בכל איש וכו׳ – כלומר: מה שהשכל משיג את הענין המשותף לכל אחד מבני־האדם או משאר בעלי החיים, היא פעולה של קבוץ נפרדים (Synthese) שאינה ביכולת עצם אחר זולתי השכל.

„ ס״א „ א׳: אחר שהדבר המשפיע לצורות – ר״ל: השכל הפועל. עי׳ עמוד נ״ט, שורה י״ט.

„ „ „ ג׳: ולהגעת המציאות אשר בפועל להם — ר״ל: קודם שיגיעו הצורות בחמרים לידי מציאות בפועל.

„ „ „ „ אמנם היותם בשכל המשפיע וכו׳ — כלומר: מה שצורות החמרים נמצאות בשכל הפועל מופשטות מן החמרים, הוא סבה להיותן נאצלות על החומר ומגיעות בו לידי מציאות בפועל; אבל מה שהאדם מפשיט בשכלו את הצורות מעל החמרים, אינו סבה להגעתן לידי מציאות.

„ „ „ ז׳: ואחר הגיע זה התועלת וכו׳ – ר״ל: אחרי שהגוף באמצעות החושים הקנה לנפש את ידיעת המושכלים הכלליים, שוב אין צורך להנפש במציאות הגוף והיא מתקימת בלתו.

„ „ „ ט״ז: אמנם הגדולה: ההקדמה הגדולה.

„ „ „ כ״ב: שתהיה בפועַל השלם ולא יהיה גשם = שתהא נמצאת בפועל ממש מבלי מציאות גוף.

„ ס״ב „ י״א: וכבר קוים = נתברר.

„ „ „ י״ג: מצטרפים = correlata.

„ „ „ כ״ב: וישפטו בחפוש = על דרך החפוש (Induktion).

„ „ „ כ״ג: והקש החפוש נפסד = כל הקש החפוש (Induktions-schluß) לא יתכן.

„ „ „ כ״ז: זה הבעל חיים אשר בין ידיו, ר״ל: לפניו (מליצה ע״ד לשון ערב).

„ ס״ג „ ה׳: אמנם בבטול הגלגול = אמונת גלגול הנפשות.

„ „ „ ז׳: וזה הדבר לא ישער בו אחד מעצמו לעולם = לא יחוש וירגיש שום אדם בעצמו לעולם.

עמוד ס״ג, שורה ח׳: ואם היה אמנם וכו׳ — כלומר: ואם נניח שאין לו אלא נפש אחת שנתגלגלה אליו מאדם אחר, והיא מתאֶמת למזג גופו הדומה ממש למזג גופו של אותו האיש האחר, א״כ אין כאן גלגול, אלא אותו האדם בעצמו שב לתחיה, ומה שנעדר שוב נברא, וזה לא יתכן.

מורה הנבוכים

עמוד

ס״ד, טור א׳ שורה ה׳: המדברים — פרושו כאן: החושבים, הפלוסופים.

״ ״ ״ ט׳: וזה ענינו החיוב — ר״ל: דבקות התואר במתואר, עד שאי אפשר לסלקו ממנו (Inhärenz); ובהעתקת אלחריזי: ההצמדה.

״ ״ ״ ט״ו: ושקרות זה החלק בחקו = ביחס אל הבורא.

״ ״ ״ כ״א: והאיכות, והוא הסוג העליון וכו׳ — המאמרות (Kategorien) של ארסטו נקראים בפי הפלוסופים הערבים ותלמידיהם העברים בשם סוגים עליונים.

״ ״ ״ כ״ד: ויספיק בזה רוחק מאמתתו ועצמו — וזה מספיק להרחיק אותו תואר מאמתתו ועצמו.

ס״ז ״ ״ ט״ז: עם ההתאמתות = לאחרי ההתאמתות, ר״ל: החקירה.

ס״ח ״ ״ ד׳: ההתהפך בשווי — ר״ל: התהפכות מקום המצטרפים במשפט בלי שנוי היחס שביניהם, ד״מ: אברהם הוא אבי יצחק; יצחק הוא בן אברהם. (עי׳ למעלה, עמוד נ״ד שורה ט״ז).

ס״ט ״ ״ י׳ מלמטה: אשר צריך שיקֻלו וכו׳ = אשר אין להקפיד אם מתארים הבורא בו.

״ ״ ״ ט׳ ״ : רבוי הקדמות — נוסח משובש, וצ״ל כמו בהעתקת חריזי: הקדמון, ר״ל: הבורא.

ע׳ ״ ״ ו׳: פעולות מתחלפות (אלחריזי: הפעלים המתחלפים) = פעולות שונות; וכן להלן.

ע״ג ״ ״ ד׳: העצם הפרדי (אלחריזי: עצם הנפרד) = Atom.

״ ״ ״ ז׳: מעתות = מרגעים בלתי מתחלקים (Zeitatome).

עמוד

ע"ג, טור א' ש' י"ד: הקניות = איכיות חיוביות, בנגוד להעדרי הקנינים, למשל המנוחה, המות, העורון וכיו"ב, שהם לדעת המדברים ענינים ממשיים כמו התנועה, החיים, הראות.

ע"ד " " ח' מלמטה: הרכבה שכנית = הרכבת קרבת מקום (אלחריזי) בנגוד להרכבה מזגית. עי' במלוני.

ע"ה " " " ח': רוחק (אלחריזי: מרחק) — מרחב מקום, מעין Dimension.

" " " " ט"ו: קצתם בקצתם = אלו באלו; וכן להלן. לקוצר מדותם = מחמת קטנותם.

ע"ו " " " א': שהדרך = המקום המפשט (Raum).

" " " " ו': נדבק kontinuierlich; וכיו"ב להלן: מדבקת.

" " " " י"א מלמטה: שניים = Sekunden; שלשיים = Tertien.

" " " " ד': מהירי הפילוסופים = הפילוסופים המובהקים.

ע"ז " ב' " א': תשומה = הנחה, נקודת־מוצא.

" " " " ו' מלמטה: מבוששת = ממושכת (langsam); בתרגום אבן תבון: מאוחרת.

" " " " " " בין רוחה = בין רוחיה (Intervalle).

ע"ט " א' " א': ההבדל וההשתתפות = Inkommensurabilität und Kommensurabilität.

" " " " ב': קוים מדברים וקוים בלתי מדברים (אלחריזי: מאוזרים ובלתי מאוזרים) = rationale u. irrationale Linien.

" " " " ח': בלתי זוגות = מספר נפרד.

פ' " " " ו': לאות = בלתי יכולת.

פ"א " " " ו' מלמטה: ובמדע אצלם בלבול — ר"ל: בענין המדע (Erkenntnis) הם במבוכה.

" " ב' " א' " : מתנשם = בעל נפש (beseelt).

פ"ב " " " י"ד: שנואים = מגונים (absurd).

פ"ג " " " י' מלמטה: הכת הנבדלת = כת המעתזלה. עי' ברשימת האנשים וכו' שבסוף הספר.

פ"ד " א' " י"ב " : האיסטים = Isatis tinctoria, ἰσάτις, נטע שמשתמשים בו הצובעים.

פ"ו " ב' " י"א: הכת המרגשת = כת האשעריה. עי' ברשימת האנשים וכו'.

צ׳, טור א׳ שורה י״ב: לא ישאו קצתם את קצתם = אין אחד מהם נושאו של השני.

„ „ „ „ ט״ז: נשיאות ראשונית (אלחריזי: משא ראשון) — ר״ל: נשיאות (Prädikament) בלי אמצעי.

„ „ „ „ ו׳ מלמטה: שייחדוהו = שיסמנוהו, שיגבילוהו; וכן להלן.

„ „ „ „ ד׳ „ : ומפנים אחרים = ומטעמים אחרים.

צ״א „ „ „ ז׳: כמו שישוב = שיהיה, שישתנה להיות; וכן להלן.

„ „ „ „ י״ד: לפי ההעברה השכלית = לפי אפשרות הציור השכלי.

צ״ב „ „ „ ט׳ מלמטה: ולא יעבירהו השכל = ולא יוכל השכל לצירו (ולא יתקבל על הדעת); וכיו״ב להלן.

צ״ג „ „ „ י״א: הדעת המשותף (אלחריזי: הסברא המשתתפת) = הדעת המשותפת לכל ב״א (der gemeine Verstand).

צ״ו „ ב׳ „ ד׳ מלמטה: בתכלית הפשיטות = בתכלית ההפשטה.

צ״ז „ א׳ „ י״ג: קוטר = Diameter, Achse.

„ „ „ „ י״ח: נכחי = parallel.

צ״ח „ „ „ ד׳: חרוטים (אלחריזי: מצוקים חרותים) = Kegelschnitte.

„ „ „ „ ח׳ מלמטה: הראוי = המחויב; העובר = האפשרי.

צ״ט „ „ „ ו׳ „ : שער ההעברה = גדר האפשרות; עי׳ הערה לע׳ צ״א וצ״ח.

ק״א „ „ „ א׳: בלתי כלה = בלי תכלית.

ק״ג „ ב׳ „ ג׳ מלמטה: המבדילים . . . הלשון — בקלף כתה״י מטושטשת כאן מלה אחת.

באור מלות ההגיון

עמוד ק״ד וק״ה: בנוגע למונחים עי׳ במלוני.

מאמר שמות ההגיון (תרגום אחיטוב).

„ ק״ז „ י״ב: חומה = הקף המשפט (ambitus).

מאמר ר' יוסף ן' עקנין

עמוד ק"ח, שורה י"ח: ואשר נפל בו חלוף בלתי מה שנפלה בו ההסכמה— כלומר: הענין שנבדלים בו הנמצאים השונים אינו אותו הענין שכולם שוים בו.

" " " כ"ה: ולְמַה שראה מתחלפי המהויות ינשא עליהם המציאות — ר"ל: מאחר שראה (השכל), כי בעלי המהויות השונות כולם שוים בתואר המציאות.

" ק"ט " ב': שהמציאות בלתי המהות = איננה המהות.

" " " ד': לא ימצא המתואר בו אלא בו — ר"ל: לא ימצא המתואר בו (בה, הינו במציאות) אלא על ידו (על ידה, ע"י המציאות).

" " " י"ח: זה דרך החכמים = דרך הפילוסופים.

" " " " מותחל המציאות = מחודש, נברא יש מאין.

" " " כ"א: התוריים = האלהיים, התאולוגים.

" ק"י " י"ד: שֶׁשָּׁם נמצא = שיש נמצא.

תגמולי הנפש

" קי"א " ד': גוף מתנפש = בעל נפש.

" " " כ': עצם צורי = בלתי חמרי, רוחני.

" קי"ב " י"א: בהכרח שום מנענע = בהכרח איזה מנענע.

" קי"ד " א': יצא אל אותו בפועל = יצא אליו בפועל; ומצוי שמוש זה הרבה בס' תגמולי הנפש. ע' להלן שורה כ': ואותו (הוא, ר"ל: המין) היא סבת הִמָּצא האישים.

" קט"ו " ב': בעלי חיים זולים = בע"ח נעדרי דעת (animalia bruta).

" " " י"א: וכאשר נמצא את עצמנו מעוצמים בהשתכלות המושכלות אשר מתחלה סכלנום = וכאשר נחוש בעצמנו שידיעת המושכלות אשר מתחלה לא ידענו אותם, נעשתה לקנין קבוע בנפשנו.

" קט"ז " י"ב: הקדמה השלש עשרה — מתוך „פי' הכ"ה הקדמות של מורה לר' הלל ז"ל".

עמוד קי״ז, שורה כ״ג: שהיא מעלה למעלה – הכונה אינה ברורה. ואולי הפרוש: שהיא, הקצה, מתהפכת בתנועת המרובע מעלה מעלה?

צורת העולם

„ ק״כ „ ז׳: מצוי אחד = מציאות אחת.

„ קכ״ב „ י״ט: והצמחון להחיות והדבור – כנראה צ״ל: והצמחון והחיות והדבור. ר״ל: הכח הצומח והנפש החיונית וכח הדבור.

„ קכ״ג „ ט׳: ולפי שמַן – מאמר חדש וצ״ל נקודה לפניו.

„ „ „ י״ז: מדובר = rational.

„ „ „ י״ח: האַצטוונה=Cylinder; מחודד האצטוונה conus, Kegel.

רב פעלים

„ קכ״ד „ ז׳: העתה = הרגע.

„ קכ״ה, ש׳ ה׳-י״ב: אלגֿוהר, אלכמיהֿ, אלכיפיהֿ, אלמצֿאף, אלאין, אלמתי, אלקניהֿ, אלנסבהֿ, אלפעל, אלמנפעל = עצם, כמה, איך, מצטרף, אנה, מתי, לו (הקנין), מצב, שיפעל, שיתפעל.

ס׳ הנפש

„ קכ״ו „ ו׳: הפִּעָלוּת = passio, Leiden. עי׳ במלוני.

„ קכ״ז „ א׳: דומה ביודע וכו׳ = דומה אל האדם היודע אחר שלא ידע מתחלה.

„ „ „ י״ג: דִמוּי imaginatio, Darstellnng (השוה פלקירא ב„מורה המורה״: „ולפי דעתי לא אמר אחד מהקדמונים, שיש לגלגל דמוי אלא בן סינא״; אולם במו״נ: „הדמוי והאיך״, „הסרת הדמוי״, וכיו״ב – משמעו Vergleichung. עי׳ בבאורי המונחים לתרגום „תורת המדות״ של שפינוזה).

עמוד קכ״ז, ש׳ כ״ב: והם המסוגלים בחוש יחוש = והם המיוחדים בחוש אחד, שהוא לבדו יחוש אותם.

„ קכ״ח „ ב׳: בחוש המשתתף — עי׳ בבאור לעמוד ב׳.

„ „ „ י״ב: מצד – אחד ומצד – הרבה, ר״ל: בבחינה אחת הוא אחד, ובבחינה אחרת הוא הרבה.

„ „ „ ט״ו: המסבה = העגולה.

„ קכ״ט „ ח׳: ומונחו = נושאו.

ראשית חכמה

„ „ „ ט״ו: מבוקש = הנחה, דרוש (These, Theorem).

„ „ „ „ מופתיות או נצוחיות = demonstrative oder dialektische Schlüsse.

„ „ „ ט״ז: זיפיות = sophistische Schlüsse.

„ „ „ י״ט: להועיל בהן האדם הידיעה האמתית —ע״ד לשון ערב, ופרושו: להקנות להאדם הידיעה האמתית. עי׳ בפי׳ המלות הזרות לר״ש ן׳ תבון, אות היו״ד.

„ קל״א „ י״ג: והאדם הזה או שיהיה לו אין לו עיון בפועליו – ר״ל: והאדם הזה או שהוא אדם שאין לו עיון וכו׳.

„ קל״ב „ ו׳: המשונים החלקים = משוני החלקים, שחלקיהם שונים זה מזה, בנגוד להגופים „המתדמים החלקים״, ר״ל: הפשוטים, כמו האבנים והמתכיות. עי׳ בהערה לע׳ קל״ה.

„ „ „ ו׳ מלמטה: היה נהוה = נתהוה.

„ קל״ג „ י״ט: האחד יהיה הקצוי ממה שיתעצם בו הטבע = אחרון ותכלית מה שיתעצם בו הטבע. עי׳ בעמוד הקודם שורה ה׳ מלמטה.

מלחמות השם

„ קל״ד „ י״ט: לזאת ההכנה – ר״ל: לשכל ההיולאני.

„ קל״ה „ א׳: קבול ראשון – ר״ל: בלי אמצעות.

„ „ „ ב׳: המתדמי החלקים = החמרים שחלקיהם דומים זה לזה, כמו האבנים והמתכיות (Homoimerien).

עמוד קל״ה, שורה ד׳: החמר הראשון = החומר ההיולי, ונקרא ג״כ החומר התחתון או החומר המשותף (materia prima, ὕλη πρώτη).

„ קל״ו „ ב׳: שיהיה קבולה המושכלות — ר״ל: שיהיה קבול המושכלות על ידה (ע״י זאת ההכנה, ר״ל: השכל ההיולאני).

„ „ „ ד׳: אשר החמר הראשון כחיי על קבולם = שהחומר הראשון מוכשר לקבלם; כמו״כ להלן.

„ „ „ י״ב: יחשב וכו׳ שאם היה שישאר זה השכל נצחי, שזה אמנם יהיה כשיתאחד בשכל הפועל, והיתה החקירה וכו׳, ממה שאי אפשר אם לא נדע מהות השכל הפועל — ר״ל: ברור וכו׳, שאין נצחיות השכל אלא בהתאחדותו עם השכל הפועל, אבל החקירה בענין אפשרות ההתאחדות לא תתכן אלא לאחרי שנדע מהות השכל הפועל.

„ קל״ז „ ד׳: מבואר הבטול = מבורר, שהואָ בטל (absurd).

„ „ „ ה׳: האלהים, אם לא וכו׳ — לשון קיום והאמנה, ע״ד הערבית, ופרושה: אלא א״כ. — מֵישרת = מנהגת ומדרכת.

„ „ „ י״ז: הגעת זה הפועל — הגעה כאן במשמעות של realisatio.

„ קל״ח „ ב׳: זה חלוף לא יתכן = זו סתירה שלא תתכן.

„ „ „ ט״ז: השכל הפועל כשישיב מושכל בפועל מה שהיה מושכל בכח — כשישיב, ר״ל: כשיעשה; וכמו״כ להלן.

„ קל״ח „ כ״ה: המשיגים ההיולאניים = התוארים ההיולאניים.

„ קל״ט „ ג׳ מלמטה: היה מגיע בם הנכונה על המעט — ר״ל: היה הנכון מגיע בם רק לעתים רחוקות.

„ ק״מ „ ו׳: האמצעי הספיריי = Krystallinse.

„ קמ״א „ ט: פנים מההראות = טעמים ונמוקים רבים.

„ „ „ י״ג: כבר יֵראה היותה צודקת מפנים = מכמה פנים, מפני טעמים רבים. — מהם . . . ומהם = ראשית, שנית וכו׳.

עמוד קמ״א, ש׳ ג׳ מלמטה: בתכלית הגנות = absurdum.

„ קמ״ב „ ו׳ „ : אבל בכח = אלא בכח.

„ „ „ כ״א: שכבר ישיגום דברים ישיגו הצורות ההיולאניות — שיקרו להם מקרים מעין אותם שיקרו להצורות ההיולאניות.

„ קמ״ג „ ה׳: ההקדמות הראשונות = intelligibilia prima, Axiome.

„ „ „ י״א: בספר המופת = האנלוטיקא השנית (Analytica posteriora) של ארסטו.

„ „ „ כז: בס׳ הנפש ובס׳ החוש והמוחש — שמות ספרים לארסטו (De anima; De sensu et sensato).

„ קמ״ד „ ז׳: וזה יֵרָאה מפנים — עי׳ למעלה.

„ „ „ י״ג: וזה כי המושכל כבר יהיה צודק כשיהיה לו נושא חוץ לנפש, וסמך המושכל אל צורתו המדומה, ומה שאין לו נושא חוץ לנפש, וסמך עליו הכלל, היה שקר, כמו הענין וכו׳ — ר״ל: המושכל הוא צודק רק כשיש לו נושא מחוץ לנפש שעל צורתו המצוירת הוא (המושכל) מתיחס; אבל כשמתיחס המושכל הכולל על מה שאין לו נושא חוץ לנפש, הוא שקר, כמו הענין בעֲז־איל ועזניה, שהם מושגים ללא מציאות.

„ קמ״ו „ ג׳: כמו שהתבאר בטבעיות = בס׳ השמע הטבעי (Physica auscultatio) לארסטו.

„ „ „ ז׳: בס׳ השמים והעולם — לאריסטו (De colo).

„ „ „ י״ח י״ט: מה שאינו בעצמו שכל וכו׳, מה שהוא בעצמותו שכל = nicht substanzieller, substanzieller Intellekt.

„ „ „ ד׳ מלמטה: שָׂמם = עשה אותם.

„ „ „ ג׳: שהוא נמצא חוץ לנפש על דמיון מה שהוא עליו בנפש = באופן כזה, שהוא דומה ממש אל מציאותו בנפש.

עץ חיים

„ קמ״ט „ ח׳ מלמטה: חכמי המחקר = המדברים (בנגוד לפלוסופים).

„ „ „ ה׳ „ : אשורים = תארים איכותיים; מקרים = Akzidenzen.

עמוד ק״ן, שורה י״ז: מכתים = מַרשם, עושה רושם.

„ „ „ ד׳ מלמטה: הדק = Atom (= פרד, חתיכה).

„ „ „ א׳ „ : עְסוק = תפיסת מקום. (השוה: ואשור הדק הוא עסוקו במקום, להלן ע׳ ק״ן שורה ט׳; „הכלום הא׳ אשר לא יעסק מקום״, מחכימת פתי ליוסף הרואה).

„ קנ״א „ ו׳: ואינו רוגש לעלה = אינו מרגיש ע״י עלה אחרת.

„ „ „ י״ד: הרכבת שכנות, הרכבת מזג = äußere, mechanische Verbindung, Anlagerung; innere, chemische Verbindung; עי׳ במלוני.

„ „ „ ט׳ מלמטה: על צד ההתר = synthetisch; עי׳ במלוני.

„ קנ״ב „ ט׳: מוסגל = מיוחד.

„ קנ״ג „ ו׳: שאינו נוצל = שאינו נִצל, ר״ל: שאינו נמלט.

„ „ „ י״ב: ולא יתערה מן השכינה וכו׳ = ולא יהיה מפשט מן המנוחה.

„ „ „ י״ח: אחר מכחישו = אחר סתירתו, אחרי שהיה שוכן.

„ „ „ ט׳ מלמטה: בפאה זולת פאה = במקום זולת מקום.

„ „ „ „ „ : ר׳ יפת הלוי = ר׳ יפת הלוי אבו (בן) עלי.

„ „ „ ה׳ „ : ר׳ יוסף = ר׳ יוסף הרואה?

„ קנ״ד „ י״ג: יעדירם = יעשה אותם נעדרים.

„ „ „ ו׳ מלמטה: כחוש = סתירה.

„ קנ״ה „ ט״ז: כתום = רושם.

„ „ „ י״ט: ואמנם וכו׳ = המחבר הולך ומפרש את ההבדל שבין atomus mathematica ובין atómus physica.

„ קנ״ו „ ד׳: חתיכות = Atome.

„ „ „ כ״א: ר׳ יהודה האבל = ר׳ יהודה בן אליהו הדסי האבל, בע״ס אשכול הכפר.

„ קנ״ז „ כ״ב: ר׳ משה = הרמב״ם.

„ „ „ כ״ח: אבן אל דאונדי — חכם בלתי ידוע (עי׳ בעץ חיים 301).

„ קנ״ח „ ב׳: ר׳ ישועה החכם = ר׳ ישועה הזקן בר יהודה, מחבר ס׳ הישר וס׳ עשרת הדברים ועוד.

של

אור ה׳

עמוד קנ״ח, ש׳ כ״ג: נערך על הדרוש = petitio principii.

„ קנ״ט „ כ״ה: הקו הלמודי = הקו המתמטי.

„ „ „ א׳: הרֵקות — vacuum.

„ „ „ ד׳: משיגי הכמה = תארי הכמות.

„ „ „ ז׳: שהאומרים ברקות = המאמינים ומחזיקים בדעת הרקות.

„ „ „ י״א: להמָנע הכנס גשם בגשם = מפני שא״א שיכנס גוף לתוך חלקי גוף אחר. — והספוגיות = Porosität.

„ „ „ י״ח: האותות = נטיה; עי׳ במלוני.

„ „ „ כ״ב: למה — לְמַה (מפני); וכן להלן.

„ ק״ס „ ד׳: אבובכר — עי׳ בשמות האנשים וכו׳ שבסוף הספר.

„ „ „ י״ט: מרחקיו — ולהלן: רחקיו = Dimensionen.

„ קס״א : למה (כמה פעמים) = לְמַה.

„ „ „ א׳: האומר ברֹחק נבדל = מי שסובר שהרוחק (Dimension) הוא נבדל.

„ „ „ „ והוא מערכה על הדרוש = petitio principii.

„ קס״ד „ י״ד: ואם היתה מתעצמת מאמתות המושכלות = מקבלת את עצמותה.

„ „ „ ט״ו: חרוטים = Kegelschnitte.

„ „ „ כ״ד: אבל הפילוסוף למה שלא נפקחו עיניו—לְמַה (מפני) שלא וכו׳.

ס׳ העקרים

„ קס״ז „ ו׳: בתמונת הששיות = תמונה בעלת שש צלעות.

„ „ „ ח׳: מוגשים ממששים=תמונות נוגעות זו בזו (anliegende) (השוה: ממשש קצתו לקצתו, העולם הקטן, הוצאת הורויץ 49).

„ קס״ח „ ו׳: הסכנגבין = Oxymel (מין מאכל מעורב מחומץ ומדבש; עי׳ להלן בבאור אבן רשד לס׳ ההלצה, עמוד רנ״ז, שורה ד׳ מלמטה).

שלא

עמוד קס״ח, ש׳ י״ח: החיות המשולח – לאמר: החִיוּת המשולחת (המפשטה) מצורה מינית.

„ ק״ע „ ה׳: ס׳ הפלת ההפלה = לאבן רשד, והוא השגה על ס׳ הפלת הפלוסופים של אלגזאלי.

„ „ „ י״ג: שאין להם הִתָּלוּת בגשמים = שאינם תלויים בגשם.

„ „ „ י״ד: מין מה מן ההתלות = באיזה צד מן ההתלות.

פירוש על מבוא וכו׳

„ קע״ג „ י״ז: החכם בעיניו — כך מכנה מסיר ליאון את ר׳ לוי בן גרשון.

„ קע״ד „ ג׳: מיני המקבילות = ההפכים.

„ „ „ ד׳: ומזה הצד תקרא חומה – בהגיון: הקף המשפט (ambitus). השוה: וכל אחת מאלו הגזרות אם שיהיו בעלות חומה ואם בזולת חומה, והם הגזרות אשר נושאיהם ענינים כללים (כל מלאכת הגיון, מליצה); ועי׳ גם מלות ההגיון שער ב׳ בהעתקת אחיטוב הרופא (למעלה עמ׳ ק״ז).

„ „ „ ג׳ מלמטה: חומה כוללת או חומה חלקיית – עי׳ למעלה. השוה: וההחומות ארבע וכו׳ ומהם הסותרים, והם אשר יתחבר באחת מהם חומה כללית ובאחרת חומה חלקיית (שם).

נופת צופים

„ קע״ה „ י״ב: טוליאו = Marcus Tullius Cicero.

„ קע״ו „ ב׳: אם נקבע אותו אל השופט = נמסור דינו; וכמו״כ להלן.

„ קע״ז „ ט׳: סכלות = העדר ידיעה.

וכוח על האהבה

עמוד קפ״ב, שורה ו׳: על דבר הדוגמות = הצורות האפלטוניות, האידיאות.

„ „ „ ג׳ מלמטה: וארסטו רצה להיות בזה יותר ממוזג = מתון, ממוצע.

„ קפ״ז „ ד׳ „ : מתחקה בענינים הלחים = מתרשם ומצטיר.

„ קפ״ח „ ט״ז: שענין (קונציטו) אחד = concetto (השגה שכלית, מושכל).

אור עמים

„ קפ״ט „ י״ז: בספר ההויה וההפסד = De generatione et corruptione.

שער השמים

„ קצ״א „ ה׳: מוצל = נבדל.

„ „ „ י״ג: פלוטינו — ראש האסכולה האפלטונית החדשה Plotin, נולד במצרים בשנת ד׳ אלפים תתקס״ד, חי ברומי ומת בשנת ל׳ לאלף החמישי. הוא יסד ובסס את שטת האצילות (emanatio, ἔκλαμψις), שהשפעתה גדלה כ״כ בפלוסופיה של ימי הבינים וגם בספרותנו הפלוסופית, וביחוד בתורת הקבלה.

„ קצ״ב „ א-ב: בדבריות, נפשות דבריות — דברי שבכאן הוא במשמעות דבר = Logos.

„ „ „ ב׳: בספר בית אלהים — גם ספרו זה של אירירה נכתב ספרדית ונעתק ע״י ר׳ יצחק אבוהב.

„ קצ״ד „ ח׳: כי מהמהות הסובבי והמתעלה = מהמהות שהיא סבת כל היצורים ומתנשאת עליהם (השוה למעלה עמ׳ קצ״א שורה ט״ז: ושהוא [האצילות] מוצל ונאצל ומשתלשל ממנה באופן צוריי, מה שסבתו הוא באופן סביי

ומתעלה; וכמו״כ עמ׳ קצ״ג שורה ב׳ מלמטה: והוא [האדם הקדמון] באופן צוריי, וסבתו הבלתי בעלת תכלית בדרך סבה והתנשאות.

עמוד רי״ז, שורה א׳: אותות השמים = Meteora.

„ רי״ח „ כ״ד: כמראה הפרפור = הארגמן.

מוסרי הפילוסופים

עמוד רי״ט:

פיתגריש = Pythagoras;
בורייס, בודייס = Budius;
פורפארוס = Porphyrius;
אותידוש = Osidus;
בלאניס = Apollonius;
גירוסיס = Gerosus;
נוטרופש = Nitaforas;
גתגורש = Gregorius;
פיקורש = Pikorus;
לוקמן = Lokman.

השכל והמושכלות

עמוד רכ״א, ש׳ י״א: המנצחים = Dialektiker.

„ „ „ י״ז: ההשתכל = φρόνησις.

„ „ „ כ׳: ורחש = וחקר; כמו״כ להלן: ברחש, ברחישת = בחקירת, בבקשת.

„ „ „ כ״א: מי שהיה טוב ההתבוננות ברחישת מה שהוא רע — ר״ל: מי שמשתמש בהתבוננותו הטובה לצורך בקשת הרע; וכמו״כ להלן.

„ רכ״ב „ ב: ישהו = ימתינו ויעמדו מלהחליט שהוא משכיל. — מקראותו על וכו׳ — ר״ל: איזו שם הוא קורא למי שיעשה וכו׳.

„ „ „ ט״ז: המדברים = כאן ג״כ: Dialektiker.

„ „ „ י״ח: המפורסם בתחלת המחשב = בתחלת העיון וההתבוננות.

„ „ „ כ״ב: בהקדמות הכלליות = במושכלות הראשונות (Axiome).

„ „ „ כ״ה: השתכלות = intellectio; עי׳ בבאורי המונחים לתרגומי „תורת המדות״ של שפינוזה.

עמוד רכ״ג, ש׳ י״א מלמטה: המדברים יחשבו השכל שמחזירים ביניהם שהוא השכל – ר״ל: והמדברים יחשבו, כי שם השכל השגור בפיהם הוא כמשמעו של השכל וכו׳.

„ „ „ ט׳ מלמטה: תמצא אותן כלן בלתי התנות הקדמורת וכו׳ — בלתי התנות, ר״ל: בלי יוצא מן הכלל.

„ רכ״ד „ ב׳: אבוקה אחת יש בה פתוח – אבוקה שבכאן משמעה נר של שעוה; וכן להלן.

„ „ „ ח׳: ואמנם הגשמים הטבעיים על התחלפות מזה — ר״ל: ההפך ממה שנאמר בגשמים המלאכותיים הוא בגשמים הטבעיים.

„ „ „ י׳: אבל זה העצם נפשו ישוב אותה הצורה — ר״ל: זה העצם גופו יהיה לאותה צורה.

„ „ „ י״ג: ואז תהיה האבוקה כבר שבה אותה הבריאה בעינה = ר״ל: ואז כבר תהיה האבוקה אותו פתוח (בריאה = חריץ וחקיקה ע״ד: וברא אותהן בחרבותם, יחזקאל כ״ג מ״ז).

„ „ „ ט״ו: על זה המשל וכו׳ שהיא כל עוד — שהיא, ר״ל: העצם.

„ רכ״ה „ ג׳: יסור ממנה = יסור מן העצם: וכן להלן (בה, וכדומה).

„ „ „ ט״ז: ויהיה אחר הנמצאות – כנראה צ״ל: אחד הנמצאות.

„ רכ״ו „ ג׳: שאלו כשיושכלו = שאֻלו וכו׳.

„ „ „ י״ב מלמטה: על התמות = ר״ל: בשלמותם.

„ „ „ „ „ : יהיו אותם = יהיו הם.

„ רכ״ז „ א׳: לא יסורו = לא יפסקו; וכן להלן.

„ „ „ ג׳: היותר נבל = היותר שפל.

„ „ „ „ ומוציאיהם = נושאיהם.

„ רכ״ט „ י״ב: שיסעד = שיעזור.

„ ר״ל „ ב׳: אין וכו׳ די בתת = אין בו די לתֵּן וכו׳.

„ „ „ י״ב: שיתעצם = שיעמוד בו.

התחלות הנמצאים

עמוד רל״ב, ש׳ ט״ו: ומדרגתו הנקרא א י ש י ם — השוה משנה תורה להרמב״ם, הלכות יסודי התורה ד׳ ו׳: מלאך העשירי שהוא הצורה הנקראת א י ש י ם; ועי׳ פרוש המלות הזרות לר״ש ן׳ תבון, ערך השכל הפועל.

„ רל״ג „ כ״ה: עצמותה הנקראת בערבי דׄ א ת, ר״ל עצם וכו׳, עצמה הנקרא בערבי גׄ ו ה ר, פי׳ עצם — דׄאת הוא essentia, ומלת גׄ ו ה ר ענינה substantia. אבל המתרגמים העברים השתמשו במלת ע צ ם כשבאו להעתיק את כל אחד משני המושגים (דׄאת וגׄוהר), ולא הבדילו ביניהם בלשון.

חלקי ההגיון

„ ר״מ „ ב׳: טוביקי = Τοπικά.

העגולות הרעיוניות

„ רמ״ו, טור ב׳, שורה ז׳: הֶעתוד = ההכנה (διάθεσις).

אגרת חי בן מקיץ

עמוד רמ״ח, שורה ג׳: חכמת הכרת הפנים — עי׳ במלוני ערך חכמה.

„ רמ״ט, „ ז׳ מלמטה: האלהים אלא אם תשתדל וכו׳ — לשון שבועה כדרך המליצה הערבית: אללהם אלא (הערת דוד קויפמן).

מאמר אבוחאמד אלגזאלי

„ ר״נ „ ט׳ מלמטה: משכן = נושא, Substrat.

„ „ „ ג׳ „ : התלות = Dependenz. עי׳ במלוני.

עמוד רנ״א, שורה ו׳: ולו רצה הפועל שישים מציאות לא יהיה אחר העדר, לא יוכל — ר״ל: אלמלי רצה הפועל לברוא איזה נמצא שלא אחר העדר מציאות, לא היה יכול.

„ „ „ ו׳: לא ישים משים וכו׳ — ר״ל: לא יפעל הפועל (הבורא) ואין רשומו של הפועל אלא במציאות מפעלו.

מאזני צדק

„ רנ״ג „ ה׳: כת הצופים (ולהלן כת הצופיה) = Sufi.

„ רנ״ד „ ה׳ מלמטה: קנוי = שכל נקנה.

באור אבן רשד לס׳ ההלצה

עמוד רנ״ו—רס״ג: הקש חפוש, הלציי, הַמְשל, אמות, מאמר מספיק, נצוחי, מופתי, הטעאי, קצה, גבול, הקדמה, שלוח, הנהגי — עי׳ במלוני במקומו של כל אחד וביחוד בערך הקש, מ מ ר

„ רנ״ז, שורה י״ז: לפי שהסמן תודרך הסתירה אליו יותר מדריכתה אל ההמשל — ר״ל: הסתירה עלולה יותר בסמן מאשר בהמשל, כמבואר למטה (דריכה = הכשרה).

„ „ „ ד׳ מלמטה: סכנגבין = Oxymel (מין מאכל עשוי מחומץ ומדבש). השוה מו״נ ב׳ א׳, ופרוש המלות הזרות לר״ש ן׳ תבון, ערך הרכבה שכנית; וע״ע באגרות הרמב״ם כ״ח ע״ב.

„ „ „ ג׳ מלמטה: מוקדח = אחוז קדחת.

„ רס״ב „ ז׳ „ : ארצה הרצוניים — רצוני לאמר, הרצוניים.

באור אבן רשד לס׳ השיר

„ „ „ א׳: דמוי = Vergleichung. עי׳ במלוני ובבאור לע׳ קכ״ז.

„ „ „ ח׳: אומירש = Homer.

„ רס״ד „ ג׳: לחן = Melodie.

כל מלאכת הגיון

„ רס״ח „ י״ג: בשלוחים = בענינים המוחלטים.
„ „ „ ט״ז: כאשר ישולחו = כאשר יוקחו באופן מוחלט. וכן להלן.
„ רס״ט „ כ׳: הזדכרות = ἀνάμνησις.
„ „ „ י״א: מוסכל = בלתי ידוע.

מתוך כתבי־יד

עמוד רע״ג — רצ״ג: בנוגע למונחים — עי׳ במלוני, במקומו של כל אחד וביחוד בערך הקש.
„ רפ״ב שורה ה׳ מלמטה: שתי היניות ושתי שלליות – שתי חיוביות ושתי שליליות; עי׳ במלוני ערך הני.
„ רפ״ג „ ט׳: בנזר ובהפך = Konversion und Kontraposition. (נזר הוא הפוך המשפט. השוה מלות ההגיון שער ה׳).
„ „ „ „ : מוצע, מושא = נושא המשפט, נשוא המשפט.
„ „ „ י״א: ינְזרו הגזרות = יתהפכו. השוה גם כונות הפילוסופים לאלגזאלי, למעלה עמ׳ רע״ד – רע״ה.
„ רפ״ה „ י״ב: פרֶה = מוליד בנים.

מלואים

„ רצ״ט „ ד׳ מלמטה: הדהר = הנצח.
„ ש״א „ י״ד: בא׳ מהאיטיקש = במאמר א׳ של ס׳ המדות.

תקוני טעויות

מ"ט, י"א: שיהיה אחר — צ"ל: אחד.

קי"ח, כ': הפסד — צ"ל: והפסד.

קנ"ד, כ"ד: אלא הסכלות — צ"ל בלי פסיק בין שתי המלים.

קנ"ט, ט"ז: ואבל — צ"ל: אבל.

קס"א, כ"ח: לאויר בנצחותו — צ"ל: לאמר בנצחותו.

קצ"ז, כ"ג: אלא אחֵר — צ"ל: אלא אחַר עיון אחֵר.

השמטות: רמש"ש סתם — כונתי ל„תרגומים העברים".

הערה לע' רע"ג ורצ"א: כתה"י של „כונות הפילוסופים" נעתק ע"י דר' י. נ. שמחוני והושוה ברובו עם הגוף הערבי; העתק כתה"י „ההקש הישר" נמסר לי ע"י פרופ. אלבוגן — והריני מודה להם ע"ז.

שמות אנשים, אסכולות וכתות, המצויים בספרותנו הפלוסופית

אבארכוש; אברכוס וכו׳ = Hipparchos (התוכן המפורסם של ימי הקדם).

אבובכר אבן אלצאיג; אבובכר בן אלצאיג; אבובכר ן׳ אלצאיג; אבובכר אלזאיג; אבובכר אלסאיצי; אבן בכר אבן צאיג; אבן באגה = Ibn (Abu) Bekr Muḥammed Ibn Al-Ṣâiǧ (ibn Jahja) Ibn Badje (Avempace) (מת תתצ״ח לאלף החמישי).

אבוחמד, עי׳ אלגזאלי.

אבונצר; אבונצר אלפראבי; אבי ישע; הישמאלי ן׳ יושע; אל פארבי Abu Nasr Muḥammed Ibn Tarchan Al-Fârâbi = (מת בתחלת המאה השמינית לאלף החמישי).

אבוקרט; אבוקראט; בקראט; אפוקראט; איפוקרט; איפוקראט; איפוקראוט; איפוקראש = Hippokrates.

אביצברון = ר׳ שלמה ן׳ גבירול (Avicebron).– בוכוח על האהבה ליהודה אברבנאל מכונה רשב״ג בגוף האיטלקי בשם הפילוסוף שלנו [nostro] אביצברון.

אבן אפלח האשביליי; בן אפלי ממדינת שביליא = Abu Muḥammed Ǧabr ibn Aflaḥ (חי במחצית השניה של המאה התשיעית לאלף החמישי).

אבן דקליס; בן דקליס; אבנדקלוס; אנדקליס; אבומאַקליס: אבד נקליס; אנפידוקלוס (בן בקיאל, בני דודי, עי׳ רמש״ש); אימפידוקליס = Empedokles.

אבן טפיל; אבן טופיל; אבן טפאיל; אב״ט = Abu Bekr ben ʿAbd el-Mâlik al-Kaisei Ibn Tofail (מת תתקמ״ה לאלף החמישי).

אבן סינא; בן סינא; ן' סינא; בן צינא; בן ציני; בן צני; אבו עלי בן סינא; Abu 'Alî Husain ben 'Abdallah Ibn Sina (Avicenna) = ב"ס (מת תשצ"ז לאלף החמישי).

אבן עדי = Abu Zakarijja Ibn 'Adî (חי בתחלת המאה השמינית לאלף החמישי).

אבן רשד; בן רשד; ן' רשד; אבו אליד בן רשד; אבן רשאד; אביריוס; אב"ר; א"ר; ב"ר = Abulwalîd Muḥammed b. Ahmed Ibn Rušd (Ibn Roschd, Averroës) (חי תתפ"ח – תתקנ"ח לאלף החמישי).

אבן רואישיטי; אבנרואיסטי = Averroisti.

אבקלידוס; אבקליד; אקליד; אקלידיס; איקלידיס; אוקלידיס = Euklid.

אברקליססט = Heraklit.

אגוסטינוס; אגוסטינו = Augustin.

אומירש; אומירוש = Homer.

אותידוש; איתידוש = Osidus (מוסרי הפילוסופים).

האחים הנאמנים; האחים הטהורים (אכ̇ואן אלצפא) = Die lauteren Brüder.

אידיוס; איאידיוש; איאידיאוס; גידיוס = Aegidius.

איזופיטו; אישופיט = Aesop.

איקליטוס = Heraklet.

אלבאתני; הבאתני; אלבתאני = Albâtani, Albategnius (תוכן ערבי מפורסם, מת תרפ"ז לאלף החמישי).

אלבטליוסי, בן מחמד אבי אלסיד; בטליוסי; בטלמי; בטלמיוס (מת כנראה ד"א תש"ץ) = Al-Bataljûsi.

אלברהימי; אל בראהמה; ברהמיים; אל בדרימי = Brahmanen.

אלגהמיה, עי' להלן כ ת.

אלגזאלי; אבוחמד; אבו חמד; א"ח; מאחמד; אלגזיל = Abu Hamid Muḥammed b. Muḥammed al-Ġazâli (מת תתע"א לאלף החמישי).

אלכסנדר; אלכסנדר הפרדוסי; אלכסנדר אלפרדוסי; אלכסנדר המפרש = Alexander von Aphrodisias.

אל מגוסיים (בספרות הקראים, ועי׳ גם מו״נ ג׳ מ״ז: המגוסי) מְגים, אמגושים = Magier.

אלמיניאה, עי׳ להלן כת.

אלנאצרי = Nazaräer.

אלפראבי, עי׳ אבונצר.

אלפרגאני; אלפרגני = Alfergani (תוכן ערבי מפורסם).

אלצופיה, עי׳ להלן כת: הצופיה.

אלראזי; אבו בכר אלראזי = Abu Bekr Muḥammed b. Zakarijja al-Râzi (חי במחצית השניה של המאה השביעית לאלף החמישי).

אלתבריזי; אבו עבד אללה מחמד אבן אבי בכר אלתבריזי = Al-Tabrizi (חכם ערבי, חי כנראה במאה הראשונה לאלף הששי. הוא כתב פרוש לכ״ה הקדמות של הרמב״ם שבמו״נ ב׳).

אנכסגוריש = Anaxagoras.

אסקולביוס = Aesculap.

אפיטאגורס; פיטאגורס; פיתאגוריש; פיטאגורה = Pythagoras (פיטאגוריצי = Pythagoräer, עי׳ להלן: כת, ועדת המתועדים).

אפרטאגרוס; אפרוטגורש = Protagoras.

אפיקורוס; אפיקורס = Epikur.

אפלטון; אפלאטון; פלטון = Plato.

ארכימידיס; ארשמידש; ארשמידאס = Archimedes.

ארסטו; אריסטו; ארסטוטליס; ארסטוטאליס; אריסטוט; אריסטוס; אריסטוטולו = Aristoteles.

אשעריה, עי׳ להלן כת.

בואציאוס, בואיסיו = Boëtius.

בטלמוס; בטלמיוס; טולומיאו; תלמי = Claudius Ptolemaeus.

בלאניס; בלאצניס = Apollonius (מוסרי הפילוסופים).

בני שאכיר (מו"נ א' ע"ג): משפחה ערבית של חכמים למודיים = Banu Šâkir.

גאלינוס; גליאנוס = Galen, Claudius Galenus.

גתגורש; = Gregorius (מוסרי הפילוסופים).

דיאגניס; דיוגניש = Diogenes (מוסרי הפילוסופים ועוד).

דימוקריטוס; דימקראטיס = Demokrit.

דיצניה; בני אל דיצניים; אלדיצנאיים: המחזיקים בתורת בר־דיצן הסורי = Bardesanäer.

הרמס (כוזרי א' א') = Hermes Trismegistos.

חנניה בן יצחק; חנן בן יצחק; חונין בן יצחק הנוצרי הערבי; ר' חנניה; חנן בן יצחק היוצרי וכו': ערבי נוצרי בעל „מוסרי הפילוסופים", שנחשב ע"י כמה מעתיקים ליהודי = Ḥonein Ibn Ishâk (נולד תקס"ט ומת תרל"ג לאלף החמישי).

טוליאו = Marcus Tullius Cicero.

טומאש (טומא) די אקינו; טומאסו מאקינו = Thomas Aquinus.

יוחני המדקדק; יוחני אלנחוי; יחיי המדקדק = Johannes Philoponus.

כת אלגהמיה: המחזיקים בתורת Ğahm b. Safwân.

" אלמיניאה; אלמאניאה — (בעלי החשך והאור) = Manichäer).

" אשעריה; אשערייה; אשעריאה (ע"ש אלאשערי מבצרה, מיסד הכת) = Asch'ariten. (אלחריזי מכנה כתה זו בטעות בשם „הכת המרגשת".)

" המגברים; מגבריים; מגברה; מגברא = Muǧebbire).

" הצופיה = Sufi.

" מעתזלה; מעתזילה; מעתזילא; המעתזולה; בעלי הצדק והיחוד; הנבדלים, הכת הנבדלת (אלחריזי) = Mu'taziliten.

כת **מ ת כ ל מ ו ן** (מדברים); בעלי חכמת הדברים; בעלי הדבור; שרשיים; חכמי שרשי האמונה; בעלי העקרים; בעלי העיון; חכמי המחקר = Mutakallimûn.

בכלל נקראו מיסדי בית־מדרש מיוחד ותלמידיהם בצרוף השם: כת, סיעת, אנשי, בעלי, חכמי. והריני מזכיר כאן צרופים אחדים ממין זה: כת אפוקרט; כת בן דקליס (אמפדוקלס); כת (או סיעת) סוקראט; כת (או סיעת) אפלטון וכת אריסטו; כת המתחכמים, חכמי ההטעה, הטעאה או התעיה, בעלי העקשות, המתעקשים, בעלי חכמת השלי (Sophisten); כת הלשכה, חכמי השטואה (Stoiker); ונמצאת בספרותנו גם „לשכת העמודים״, „תורת הלשכה״, במשמעות של תורת הסטואים; כת הכלבים (Cyniker); כת הספקנים, כת המסתפקים (Skeptiker); כת פיתאגוריש, פיטאגוריצי, עדת המתועדים, ועדת המתועדים (Pythagoräer); כת הדרשנים (Orden der Prädikanten, רמש״ש); כת הצאבה, אומת הצאבה או הצבא, צאביים, צביים, (Sabäer, Zabier, Sternanbeter); אנשי המחקר (Forscher, Philosophen); אנשי הקדמות = המאמינים בקדמות העולם, Daharijja; אנשי סמאניה (Schamanen, die Σαμαναῖοι des Porphyr); בעלי אלהיים (Theisten); בעלי האור והחושך (עי׳ למעלה); בעלי הגרם (Occasionalisten); השוה: תורת הגרמים, תורת ההזדמנות = Occasionalismus; בעלי ההגדלה (Anthropomorphisten? — עי׳ בתורת התארים של קויפמן); בעלי ההטמנה (Evolutionisten, רמש״ש); בעלי ההנאה (Hedoniker); בעלי ההסכמה (Harmonisten); בעלי ההקש, חכמי ההגיון, חכמי שקול הדעת (Logiker); בעלי ההשפעה (Influxionisten); בעלי הנסתרות, בעלי הסוד (Mystiker); בעלי העקשות (Obstinaten; ועי׳ גם למעלה); בעלי העמידה (Ephektiker); בעלי העצמיים (Realisten); בעלי העצָמים הפרדיים (Atomisten); בעלי העקרים (Dogmatiker); בעלי השמות (Nominalisten); בעלי השניות או השניים, מַשנים, מְשניים (Dualisten); בעלי התוך (Allegoriker,

שמה

Bâtiniten) ; בעלי התורה (Theologen, Dogmatiker) ; בעלי תושיה (לפעמים בנגוד לבעלי מחקר, עי׳ בוקסטורף) ; בעלי התכונה (Astronomen, Astrologen) ; ונקראו האצטרולוגין גם בשם בעלי משפט (רמש״ש) ; חכמי הטבע, חכמי הטבעה, גם: טבעיים (Physiker, Naturforscher) ; ונמצא כנוי חכמי הטבע גם לבעלי תורת הלשכה (Stoiker) ; חכמי הלמודיות, בעלי חכמת הלמודים, למודיים, בעלי החשבון, בעלי המדידה (Mathematiker) ; חכמי המופת (Dialektiker) ; חכמי המחקר (Philosophen ; Naturforscher ; Mutakallimûn, עי׳ למעלה) ; חכמי המעשה (Realisten). ובלי צרוף מלות אנשי, בעלי, כת, חכמי וכו׳: האלהיים (Metaphysiker) ; החותכים (Anatomen ; Atomisten) ; הטבעיים (Mediziner) ; היודעים או היודענים (Gnostiker) ; הלמודיים (Mathematiker) ; המשאיים, ההולכים, הטילים או הטילנים (Peripathetiker) ; המשתפים (Dualisten ; Polytheisten) ; השרשיים (Dogmatiker) ; התוכנים, המביטים (Astronomen) והרבה כיוצא באלו.

מדברים, עי׳ כת.

מיליאוש = Menelaus.

מתחכמים, עי׳ כת.

נוטרפש ; נוטרופס = Nitoforas (מוסרי הפילוסופים).

סופיסטאנין ; סופסטה ; ספסטה ; ספסטאני ; סופסטאיה ; סופיסטאיה ; סופסתאניה ; ספסטאניה = Sophisten. עי׳ כת.

סוקרטס ; סקראֵט ; סקראט הראשון ; האלהי (רמב״ע) ; אבוקרט (עץ חיים, עי׳ Onomastikon שם) = Sokrates.

פורפיר ; פורפוריוס = Porphyr.

פילוסופים (בנגוד למדברים, חכמי המחקר) תלמידי אריסטו וההולכים בעקבותיהם, או כפי שכנה אותם כלב אפנדופולו הקראי במורה מקום לעץ חיים: „כת אריסטוטליס החכם״ = Aristoteliker.

פלוטינו = Plotin.

פליטוש; פלוטוס = Pilatus (מוסרי הפילוסופים).

פרוקלוס; פרוקולוס; אפורקלוס = Proklus.

פרמנידאס = Parmenides.

צאבה, צבאי, עי' כת.

קבאיצי = Alkabetius, Kabîsi (תוכן ערבי, חי במחצית השניה של המאה השביעית לאלף החמישי).

קופרניקוס = Kopernikus.

ראש הפילוסופים = אריסטו.

שרשיים, עי' כת.

תאבית = Tabit b. Korra (תוכן ערבי, חי במאה השביעית לאלף החמישי).

תאופרסטית = Theophrastus.

תמסטיוס; תמאסתיוס; תימיסטיאוס; תימיסטיאות; טמסטיוס = Themistius.

189.3 K63A 416037